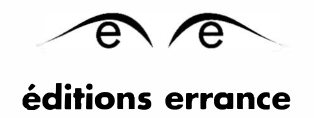
COLLECTION DES HESPÉRIDES

LES NOMS D'ORIGINE GAULOISE

La Gaule des dieux

Jacques LACROIX



éditions errance

Illustration de couverture :
Cernunos représenté sur le chaudron de Gunderstrup. Musée national d'archéologie, Danemark.

Chez le même éditeur :

du même auteur :
Jacques Lacroix, *Les Noms d'origine gauloise, La Gaule des combats,* 2003
Jacques Lacroix, *Les Noms d'origine gauloise, La Gaule des activités économiques,* 2005

d'autres auteurs :
Xavier Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2003
Stéphane Gendron, *L'origine des noms de lieux en France*, 2003
Pierre-Yves Lambert, *La langue gauloise*, 2003
Marianne Mulon, *Origine et histoire des noms de famille*, 2002
Stéphane Gendron, *La toponymie des voies romaines et médiévales*, 2006

7, rue Jean-du-Bellay 75004 Paris
Tél. : 01 43 26 85 82
Fax : 01 43 29 34 88
ISBN : 2 87772 xxx x
ISSN : 0982-2720

SOMMAIRE

INTRODUCTION À *LA GAULE DES DIEUX* 5

CHAPITRE I : LES FORCES RÉVÉRÉES 7
1 - Hauteurs sacrées 7
2 - Arbres sacralisés 20
3 - Eaux sacrées : rivières et sources 38

CHAPITRE II : LES ANIMAUX EMBLÉMATIQUES 89
1 - Le castor et le blaireau 89
2 - Le cerf 98
3 - Le cheval 102
4 - Les oiseaux 107
5 - L'ours 113
6 - Le porc et le sanglier 118
7 - Le serpent 121
8 - Le taureau 125

CHAPITRE III : LES DIEUX 129
1 - Dieux mineurs et appellations topiques 129
2 - Grandes figures divines 137
3 - Disparition ou déchéance des anciens dieux 180

CHAPITRE IV : LES CULTES 185
1 - Les maîtres des cultes 185
2 - Les lieux de cultes 194
3 - Les rites sacrés 224

CONCLUSION À *LA GAULE DES DIEUX* 233

CONCLUSION GÉNÉRALE 237

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 243

INDEX 269

TABLE DES CARTES ET TABLEAUX 283

TABLE DES MATIÈRES 284

- Les mots en majuscules correspondent à des noms d'origine gauloise et/ou issus du celtique antique.

- Un mot précédé d'un astérisque indique une forme reconstituée.

- Les références des ouvrages et articles cités dans le texte – qui renvoient à la bibliographie en fin d'ouvrage – mentionnent entre parenthèses le(s) nom(s) d'auteur(s), l'année d'édition (ou de réédition), avec éventuellement le tome, et la page ou les pages concernées.

- Seule exception : *GG* servira à désigner le texte de *La Guerre des Gaules* de Jules César.

GG1 pour l'édition et la traduction de Léopold-Albert Constans.
GG2 pour l'édition et la traduction de Maurice Rat.

INTRODUCTION
au tome 3 des *Noms d'origine gauloise*
LA GAULE DES DIEUX

Après avoir étudié le souvenir d'une Gaule guerrière (tome I, *La Gaule des combats*) puis d'une Gaule agricole, artisanale et commerciale (tome II, *La Gaule des activités économiques*), restées dans notre vocabulaire et dans nos noms de lieux, nous devons nous interroger dans ce tome III sur les traces linguistiques qui auraient pu se garder d'une Gaule en rapport avec les dieux et le sacré. Tous les observateurs le notent, et nous l'avons précédemment souligné : « Le fait dominant de la société celtique [était] la force du facteur religieux » (Werner, 1984, 158).

Cependant, on douterait volontiers que les croyances des peuples gaulois, si éloignées dans le temps et étrangères aux nôtres, si rejetées, également, par les pouvoirs romains et chrétiens qui les ont supplantées, puissent – si peu que ce soit – être demeurées jusqu'à nous (d'où ces propos de Christian Goudineau : « Donc, il ne reste rien de la religion gauloise ? [...] Que voulez-vous qu'il reste ? Sous l'Empire, on n'aperçoit que de vagues survivances, qui sombrèrent avec le christianisme, lequel s'acharna à faire disparaître les 'superstitions' ») (2002, 156). Est-il donc possible de retrouver des traces de la religion gauloise : forces révérées, divinités, voire traits de cultes, dans l'empreinte de nos noms, dans le souvenir de nos mots ? Il nous en faut faire l'épreuve.

Au risque de décevoir les tenants d'interprétations diverses (aussi, ingénieuses que hasardeuses), nous nous en tiendrons pour cette enquête aux stricts faits linguistiques, en évitant de succomber aux rapprochements de noms tentants mais trop incertains, que les fantasmagories mythologiques et les théories échafaudées sur la religion peuvent faire naître. Notre étude, au reste, ne sera pas un exposé sur la religion gauloise et les traditions qui en demeureraient, mais un questionnement sur les traces qu'elle a pu laisser dans nos noms.

CHAPITRE I
LES FORCES RÉVÉRÉES

Les populations celtes, longtemps itinérantes, puis sédentarisées d'une façon toute rurale, ont été profondément marquées dans leur mode de vie et de pensée par le contact permanent avec les éléments naturels : hauteurs, forêts, rivières, sources… C'est donc d'abord en ces domaines qu'il faut chercher d'éventuelles traces linguistiques en rapport avec les forces religieuses. D'autant que le monde sacré des Gaulois a dû profiter d'apports extérieurs et antérieurs : s'installant dans la pointe Ouest de l'Europe, les Celtes, minorité allogène, ont sans doute intégré (en les adoucissant) une partie des croyances des populations autochtones qui, elles-mêmes, véhiculaient des survivances animistes de la préhistoire. On doit donc atteindre dans l'étude du sacré chez les peuples de la Gaule aux plus anciennes strates de l'expression religieuse, témoins reculés « d'une époque [antérieure] où chaque phénomène naturel était assimilé à une entité divine » (Brunaux, 1996, 39).

Cherchons-en les traces sans imaginer, cependant, que les Gaulois aient développé une religion caractéristique de primitifs, tout adonnée aux cultes naturistes, et qu'ils se soient prosternés par adoration devant les arbres, les rochers, les eaux : ils ont dû les percevoir plutôt comme des forces sacrées et symboliques, expressions figurées du divin : « Ces lieux où la nature paraît s'exprimer plus particulièrement continuaient d'habiter l'imaginaire des hommes » (Brunaux, 1996, 39).

1 - HAUTEURS SACRÉES

Un ensemble de noms de lieux concernant des hauteurs : sommets, monts ou simples collines, localités liées à des éminences, nous révèle, en des régions variées, une étymologie gauloise à caractère sacralisant.

1.1. Massifs et cimes

1.1.1. Montagnes des Pyrénées

L'examen des théonymes pyrénéens illustre pleinement l'influence qu'ont tenue les croyances anciennes dans la sacralisation des hauteurs auprès des populations gauloises.

La région des Pyrénées centrales a connu une celtisation indéniable. On y trouve traces de l'installation d'un grand peuple : les Volques Tectosages ; mais aussi de l'établissement de petites tribus comme celles des *Convenae* et des *Consorani* du Comminges et du Couserans (Lizop, 1931ab). Cependant les théonymes qui ont été relevés sur les autels sacrés gallo-romains apparaissent souvent préceltiques (Sacaze, 1885 et 1892 ; Lizop, 1931ab ; Aymard, 1997) : ils relèvent d'un fonds primitif pyrénéen, aquitain ou basque, d'origine préindo-européenne : vestiges des civilisations anciennes, liés à des croyances ancestrales. On comprend que les hommes aient pu être, dès une époque très ancienne, impressionnés par la vue, contre les cieux, de fiers sommets – parfois cachés par les brumes, parfois couverts par les neiges, touchés des rayons du soleil ou des éclairs puissants, toujours énigmatiques. Celui qui les

contemplait devait sentir naître en lui le respect où se mêlaient la crainte et la superstition. Les Gaulois ont intégré certains de ces cultes anciens dans leurs croyances propres et dans leurs parlers.

Le dieu des hauteurs GARRIS fut ainsi révéré sur les territoires des anciennes tribus gauloises de la région située entre Saint-Gaudens et Bagnères-de-Luchon ; deux inscriptions gallo-romaines au *deo Garre* ou *Garri* (*C.I.L.*, XIII, 60 et 49) en témoignent (Sacaze, 1885). L'une des dédicaces, gravée sur une stèle, a été découverte au *Pic du* GAR, belle montagne aux flancs de marbre blanc et à la flore riche, dont les sept pointes s'élèvent sur la plaine du Comminges à près de 1 800 m, et qui a constitué selon les archéologues une « espèce d'Olympe pyrénéen » (Coromines, 1973, 216 ; Lizop, 1931a, 198). Bien sûr, l'oronyme GAR est à mettre en relation avec le théonyme *Garris*. Il faut y rapporter également l'appellation éponyme du village de Bezins-GARRAUX, au pied de l'éminence (Coromines, 1973, 216-217). Les linguistes reconnaissent dans le nom divin un radical **kar-/*kal-*, « roche », connu comme préindo-européen, mais dont on constate qu'il a été également utilisé à l'époque gauloise et gallo-romaine (ainsi avons-nous vu que le nom de la *Garonne*, la « Rivière-pierreuse », combinait le préindo-européen **kar-/-gar-* et l'élément gaulois *-onna*) (Dauzat, 1960, 90 ; Nègre, 1990, 34). Il s'agit donc d'un thème adopté par les Gaulois, mais repris des populations antérieures (de même, dans le domaine du vocabulaire, notre nom de CAILLOU provient-il d'un terme gaulois **caljavo*, lui-même tiré du radical préindo-européen **kal-*) (Walter, 1991, 153).

Dans d'autres régions, la force du substrat préceltique se fera encore sentir, mais de façon moins marquée. Inversement, les radicaux celtiques seront plus présents.

1.1.2. Sommets et cols des Alpes

Plusieurs noms de sommets alpins se relient à des noms de dieux gaulois.

Mars ALBIORIX a dû être anciennement le dieu des montagnes et du haut *Plateau d'*ALBION, situés au sud du mont Ventoux, où habitait la peuplade gauloise des ALBIQUES (Benoît, 1959, 61) : on connaît à Saint-Saturnin-d'Apt (Vaucluse), jadis sur le territoire des *Albici*, un autel gallo-romain dédié à *Albiorici* (*C.I.L.*, XII, 1060) (Barruol, 1963, 356). Le radical *alb-* est très complexe à analyser : commun aux Ligures, aux Celtes, aux Ibères. Il a souvent dans les pays méditerranéens le sens de « hauteur » (Barruol, 1963, 358). Cette acception a dû jouer en celtique ; mais s'y sont ajoutées d'autres significations à caractère symbolique et sacralisant (Meid, 1990) : *alb-* aurait traduit en gaulois l'idée de « monde » (Guyonvarc'h, 1963a, 369), et aussi de « blancheur », de « luminosité », à partir d'un thème indo-européen **albho-*, « blanc » (Lebel, 1956, 302-303 ; Delamarre, 2003, 37-38). On retrouve ce dernier sens dans des mots gaulois (du domaine profane) comme *alausa*, « poisson aux reflets argentés », expliquant le français ALOSE (von Wartburg, I, 1948, 58), ou *albuca*, « terre argileuse blanche », d'où viennent les termes dialectaux AUBUE et HERBUE (Taverdet, 1994, 159-160). Christian Guyonvarc'h souligne que « le symbolisme usuel de la montagne blanche, le sens religieux très prononcé [des mots désignant en celtique la blancheur] [...] ont dû [...] jouer un rôle important dans la localisation oronymique du dieu et peut-être dans le nom des *Albici* » (Guyonvarc'h, 1963a, 372). ALBIORIX a donc pu être considéré comme le « Roi-des-Sommets-blancs », qu'on songe aux neiges recouvrant les hauteurs hivernales ou à « l'apparence blanchâtre des massifs calcaires dénudés » frappés par le soleil d'été (Barruol, 1963, 356 et 359). Aujourd'hui, Saint-Christol-d'ALBION et Revest-du-BION (communes du Vaucluse et des Alpes-de-Haute-Provence) garderaient encore en

leur appellation le souvenir de l'ancienne peuplade associée à son dieu gaulois de la hauteur (Allmer, 1887, 262 ; 1894, 321-322).

La déesse ALAMBRIMA nous est connue par une inscription gallo-romaine (*C.I.L.*, XII, 5848) longtemps conservée dans l'église de La Piarre, petite commune des Hautes-Alpes, entre Die et Sisteron (et aujourd'hui visible au musée départemental de Gap). Or on trouve à quelques kilomètres seulement le *Mont* ARAMBRE ou ALAMBRE (1 434 m) (Allmer, 1883, 379 ; Toutain, 1920, 294 ; Barruol, 1963, 363 ; Ganet, 1995, 135). Théonyme et oronyme sont vraisemblablement à mettre en relation linguistique : les Voconces du lieu devaient révérer dans ALAMBRIMA la déesse attachée au mont ARAMBRE. Cependant, on suspecte ce radical d'avoir une origine préceltique : comme nous l'avons déjà constaté, les cultes topiques de la Gaule se sont souvent développés à partir de croyances et de faits linguistiques antérieurs.

Également sur l'ancien territoire des Voconces, à Bellecombe-Tarendol, dans la Drôme, deux dédicaces gravées en l'honneur de BAGINOS ont été découvertes (*A.É.*, 1889, 183 ; *C.I.L.*, XII, 1377). Elles sont mises en rapport avec l'appellation d'un district gallo-romain : le *pagus Baginensis*, attesté au début du IIe siècle, près de Nyons, et dont le territoire formera encore entité à l'époque médiévale (Barruol, 1975, 283). À la source de la rivière de l'Ennuye (dont le bassin abritait ce petit district), on rencontre le *Mont* VANIGE, qui s'élève à près de 1 400 m ; les noms précédents s'y relient indiscutablement (Allmer, 1889, 457-459). Ainsi, dans un même radical, se trouvent associés de façon caractéristique un pays, une montagne et la divinité « topique » qui protégeait les lieux et ses habitants. Ces désignations gauloises ont sans doute, à nouveau, réutilisé un thème linguistique préceltique.

Si les sommets se sont vus liés aux divinités puissantes, les cols, passages obligatoires pour le franchissement des massifs (redouté par les voyageurs), ont été également lieux de cultes pour les peuplades gauloises. Les noms furent chargés d'exprimer à tous la sacralisation des sites. Ils en conservent la mémoire.

Le Petit-Saint-Bernard (2 188 m) (Savoie), qui permettait d'aller le plus directement de Gaule centrale en Gaule Cisalpine (Italie du Nord), portait dans l'Antiquité l'appellation de *Graius Mons*. Les habitants d'alentours et les voyageurs y honoraient GRAIOS, dieu topique protecteur du passage (*C.I.L.*, XII, 5708 à 5710 ; Le Gall, 1971, 172 ; Barruol, 1975, 69-70 et 89 ; Rémy et autres, 1996, 204). Le théonyme pourrait s'apparenter à un celtique **grava* (?), « caillou » (d'ou vient notre GRAVIER) (Pokorny, 1959, 460 ; Lambert, 2003, 198), à moins qu'il ne faille remonter jusqu'à la racine préindo-européenne **car-/*gar-*, « pierre », « roche », que les Gaulois avaient adoptée (de Belloguet, 1872, 395-396). À nouveau, une relation triangulaire doit être établie entre les mots : les noms du dieu GRAIOS et de la montagne *Graia* sont à rapprocher de l'ethnique des GRAIOCÈLES, petit peuple gaulois installé à la limite de la Tarentaise et de la Haute-Durance (Barruol, 1975, 317-318). Ils s'étaient mis sans doute sous la protection de la hauteur divine dominant le paysage. On retrouve aujourd'hui le souvenir du dieu GRAIOS jadis révéré dans l'appellation des Alpes GRAIES ou GRÉES (jadis *Alpis Graia*), expression qui désigne depuis deux mille ans le secteur alpin du « massif des Alpes occidentales, s'étendant dans la partie méridionale du Val d'Aoste (Italie) et [...] du mont Cenis au col du Petit-Saint-Bernard » (Robert, 1988, 764). Un autel en marbre gallo-romain, découvert vers 1990 à Aime (en Savoie, à 25 km au sud-ouest du col du Petit-Saint-Bernard) porte une dédicace à GRAIOS, « protect[eur] de cette province », faite par un procurateur, gouverneur des Alpes GRÉES (Le Glay, 1991, 155-157 ; Rémy et autres, 1996, 95-96). Notons qu'en pleines Alpes GRÉES, juste en face de Bonneval-

sur-Arc (Savoie), se trouve établi du côté italien, dans le Val Grande, un village portant le nom de *Forno Alpi* GRAIE (Rousset, 1988, 92). Lui aussi garde mémoire du dieu gaulois.

Les écrivains latins anciens et les documents routiers antiques nous apprennent que le col du Grand-Saint-Bernard était jadis appelé *Summus Poeninus*. Le terme paraît se rapporter au radical *penn-*, « tête », « extrémité », « pointe », « hauteur », utilisé dans le domaine celtique. Il est attesté dans la langue gauloise: de là vient (on l'a vu dans *La Gaule des activités économiques*) le nom de l'ARPENT (*are-pennis*, au sens premier « bout » du champ) et du TALAPAN ou TALVANNE, « avant-toit », « auvent » (**talu-penno*, « pointe de façade ») (Delamarre, 2003, 249; Lacroix, 2004b, 141); de là sont issues également des appellations de localités, comme MERPINS, en Charente (*Merpens*, vers 1081) (Dauzat et Rostaing, 1978, 452 et 517), site d'un éperon barré de la protohistoire (Vernou, 1993, 230). Mais ce thème *penn-* serait pour de nombreux linguistes repris d'un ancien radical préceltique, qui a servi à nommer dans le sud de la France des crêtes rocheuses, des pointes de montagne: toponymes *La Pène*, *La Peine*, *La* ou *Les Penne(s)* (Rostaing, 1950, 232-235; Dauzat et Rostaing, 1978, 517). Le sens étymologique s'applique bien à la montagne du Grand-Saint-Bernard: on remarque que sa plate-forme sommitale forme un petit piton rocheux. Une trentaine d'inscriptions (le plus souvent gravées sur des lamelles de bronze offertes en dévotion par les voyageurs empruntant le col) nous attestent l'existence d'un culte rendu à une divinité indigène justement surnommée *Poeninos* (*C.I.L.*, V, 6865 à 6888; Barruol, 1975, 70; Prieur et Davier, 1980-1981, 41; Wiblé, 1986, 216, 218, 220, 334). Symboliquement, le dieu du haut lieu représentait certainement l'éminence elle-même (Hatt, 1975-1976, 360): lieu sacré, habité par une force surnaturelle, « au fond très proche des hommes et qui devai[t] veiller sur eux », protégeant les populations et la route du col (Bruhl, 1962, 116; Le Glay, 1991, 157). Tite-Live écrivait déjà que le « nom de ces montagnes [...] vient du nom de *Poeninus* donné par les montagnards à la divinité qui possède un sanctuaire sur le plus haut sommet » (*Histoire Romaine*, XI, 21, 38, 9, éd. 1988, 47). Ajoutons que l'appellation gauloise originelle (**Penninos*) fut remotivée par les Romains, par référence au passage d'Hannibal le « Carthaginois »: *Poenus* (Gaffiot, 1978, 1194). Les fouilles menées sur l'éminence ont retrouvé trace d'un temple gallo-romain qui succéda à un plus ancien endroit sacré de dévotion, localisé par les archéologues à quelques mètres de l'édifice. Il n'était constitué que par un simple rocher sacré – POÉNINUS désignait étymologiquement le dieu de la « hauteur rocheuse » –, autour duquel près de 2000 monnaies d'offrande ont été découvertes, dont plus de 500 monnaies gauloises (Wiblé, 1986). Le lien établi par les populations locales entre la hauteur et la divinité s'inscrivit dans le nom des *Alpes Poeninae*, qui « était à la fois celui du dieu, celui du col et celui de la région » (Le Gall, 1971, 172). Aujourd'hui l'appellation d'« Alpes PENNINES » sert toujours à désigner la vaste zone autour du Grand-Saint-Bernard (depuis le Mont-Blanc jusqu'au Haut-Rhône) (Barruol, 1975, 69-71 et 89).

1.1.3. Chaîne des puys du Massif central

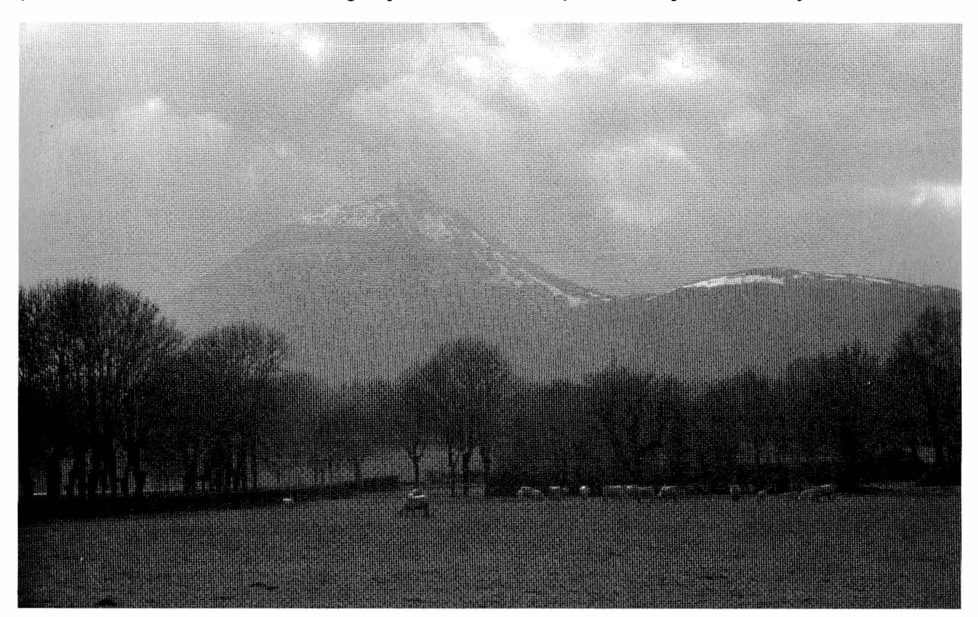
Un grand sanctuaire arverne, implanté dans le Massif central, était jadis relié à un culte de hauteur: le sommet du *Puy de* DÔME (1 465 m).

Émergeant de la chaîne des Puys, spectaculaire bande d'une trentaine de kilomètres le long de laquelle s'étire une soixantaine de volcans éteints, le *Puy de* DÔME se dresse au centre, masse plus haute, plus imposante, aux pentes raides. Des fouilles pratiquées sur le plateau, en haut du puy, à l'occasion de l'édification d'un observatoire, à partir de 1872, ont révélé l'existence d'un très important centre religieux d'époque gallo-romaine, composé de plusieurs

bâtiments, dont deux temples. Le principal était deux fois plus grand que la Maison Carrée de Nîmes (Provost et Mennessier-Jouannet, 1994b, 212-263). Pline nous apprend qu'une statue colossale du dieu Mercure, haute d'une vingtaine de mètres, dominait vraisemblablement les lieux (*Histoire Naturelle*, XXXIV, 44). Plusieurs inscriptions sur le site confirment que la hauteur était placée sous le patronage de Mercure, dieu sans doute censé protéger par sa force les populations installées dans la plaine voisine (Provost et Mennessier-Jouannet, 1994b, 221-224). Cependant les temples gallo-romains du *Puy de* DÔME succédèrent selon toute probabilité à un plus ancien sanctuaire installé en ces lieux par les Arvernes dès l'époque de l'Indépendance (même réf., 245). Et la divinité romaine remplaça aussi un ancien dieu gaulois.

En 1874, des archéologues ont retrouvé, dans une petite salle carrée à l'avant du temple principal, gravée sur une petite plaque de bronze, une inscription au *Deo Mercurio Dumiati* (*C.I.L.*, XIII, 1523) (Provost et Mennessier-Jouannet, 1994b, 224). Le peuple arverne révérait donc ici son dieu suprême sous le nom topique de DUMIATIS (DUMIAS pour certains commentateurs), perçu comme une divinité du haut lieu. Et le nom de ce dieu gaulois, on le devine, est en rapport étroit avec celui du *Puy de* DÔME (Deroy et Mulon, 1992, 393). Mais d'où proviennent-ils tous deux ?

On pourrait être tenté de rapprocher le mot de DÔME du terme similaire qui désigne une construction de forme arrondie, une coupole (issu du grec *dôma*, « maison », « toiture ») : le *Puy de* DÔME forme en son sommet une butte arrondie (plateau bombé, lui-même couronné par un mamelon). Mais il ne s'agit que d'une homonymie trompeuse. Le *Puy de* DÔME (et



La hauteur du Puy de DÔME est souvent cachée par les brumes; parfois, au contraire, elle semble nimbée par les rayons solaires. Devant ce paysage lumineux ou voilé, disparaissant et apparaissant au gré des nues, pris de longs mois par la blancheur de la neige, on ressent, de façon palpable, une certaine force de la nature, un certain mystère, une certaine sacralité, que les Gaulois ont dû percevoir : magie des lieux, certainement suscitée par la divinité. Il n'étonnerait pas que le nom du lieu et le nom du dieu trouvent leur explication dans cette situation.

DUMIATIS) doivent en fait leur appellation à la langue gauloise. Joseph Vendryes a rapproché ces noms propres de l'irlandais *duma*, « tertre », « rempart », qui a pu servir à désigner toute construction formée par accumulation de matériaux (Vendryes, 1912; Le Carré, 1959, 430-432). On a supposé qu'une enceinte ceignait la plate-forme sommitale du sanctuaire, ou que d'anciens tertres funéraires étaient dressés en ces lieux (Quentel, 1977, 70-73), hypothèses qui restent très incertaines. Doit-on proposer plutôt un sémantisme de hauteur naturelle, l'irlandais ancien *duma* signifiant « monticule », « talus »? Mais il est difficile d'accorder au mot une signification de « colline » que les textes celtiques ne lui donnent pas (Vendryes, 1996, D-221-222). Et même si on acceptait un hypothétique gaulois **dumio-*, « colline » (Le Carré, 1959, 431, reprenant Rhys et Holder), une désignation de toute petite hauteur correspondrait-elle bien au site très abrupt du Puy de DÔME?

Nous pensons plutôt rapporter l'origine gauloise du nom à l'indo-européen **dhumos*, « vapeur », qu'on reconnaît dans le sanskrit *dhumas* ou le latin *fumus*, « fumée », et qui est attesté aussi dans le domaine celtique avec le vieil-irlandais *dumacha* (Pokorny, 1959, 261; Delamarre, 1984, 182). Il existe dans le calendrier de Coligny un terme *Dumannios* employé pour nommer le deuxième mois de l'année; Georges Pinault, qui a étudié ce calendrier gaulois sur le plan linguistique, souligne que le mot a peut-être la même origine que *Dumiatis* (Duval et Pinault, 1986, 423). Faut-il y lire une allusion religieuse aux fumées d'offrandes brûlées en sacrifice (on a allégué le grec *thumiama*, « parfum que l'on brûle », issu de la même famille)? Nous pensons à une autre solution.

Le mois gaulois de *Dumannios* devait être situé selon toute vraisemblance entre novembre et décembre, époque traditionnelle des brouillards, ce qui s'accorderait avec le sens du vieil-irlandais *dumacha*, « brouillard ». Le thème de ce dernier mot, selon Pierre-Yves Lambert, serait identique en fait à celui développé dans *duma*, « tertre »: le brouillard est un « monticule de nuages », un « entassement de nuées » (Vendryes, 1996, D-221-222). Or, remarquons-le, il est fréquent que le sommet de l'ancien volcan soit nimbé d'un halo de brumes (les Clermontois qui y sont accoutumés parlent du reste de la « calotte » ou du « chapeau » du Puy de DÔME); le *Grand Dictionnaire Larousse du XIXe siècle* évoque « la crête supérieure du Puy de Dôme, habituellement perdue dans la nuée et dont le fond blanc de neige se dévoile lumineux et fumant dans les beaux jours d'automne » (IV, 1869, 439): parfois, la plaine de Limagne se recouvre d'une mer de nuages tandis que les pentes du cône brillent au soleil, ce qui ajoute au mystère imposant des lieux. « Les apparitions et disparitions hors et dans la nuée de ce pic volcanique ne peuvent qu'avoir profondément impressionné Vercingétorix et ses concitoyens », souligne Jacques Harmand (1984, 34). DUMIATIS ne serait-il donc pas le dieu de la « hauteur embrumée », des « fumées » célestes (l'indo-européen **dhu-mos* expliquant le celtique *dumacha*, « nuées », mais aussi le latin *fumus*, « fumée ») (Pokorny, 1959, 261)? Il est connu que la présence du brouillard – « réalité visible et matière insaisissable » – a été perçue par les Celtes comme signe du divin: à la fois révélé et caché aux hommes dans ses manifestations (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 171).

Quelle que soit l'hypothèse que l'on choisisse de retenir finalement (on peut préférer la solution ancienne d'« enceinte », de « tertre », voire faire l'hypothèse du sens « colline »), il est très probable que c'est la sacralisation gauloise du sommet, lieu de culte et de pèlerinage pendant plusieurs siècles, qui a pérennisé le nom ancien du site: **duma* – auquel le dieu DUMIATIS qui le visitait demeurait associé – s'est inscrit à jamais dans l'appellation du *Puy de* DÔME et des *Monts* DÔMES par laquelle on désigne parfois toute la chaîne des Puys

(Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 139). Les noms sacrés des anciens peuples gaulois n'ont pas tous disparu.

1.1.4. *Massifs de l'Est*

D'autres traces de cultes anciens liés aux sommets nous restent dans l'Est du pays.

Point culminant des Basses-Vosges, la hauteur massive du *Grand*-DONON (ou *Haut*-DONON) s'élève à plus de mille mètres, dans un décor majestueux. On y trouvait jadis la limite des territoires des Médiomatriques (au Nord), des Triboques (à l'Est), des Leuques (au Sud). Assurément, « ces lieux étaient faits pour permettre à l'homme de prendre contact avec les dieux » (Mantz et Hatt, 1988, 8). Le nom gaulois du DONON souligne sans doute sa haute éminence (celtique *dunon*, « hauteur »). Mais il peut aussi garder le souvenir de l'enceinte sacrée qui protégeait le sanctuaire, des traces de rempart ayant été repérées sur la plate-forme sommitale (Flotté et Fuchs, 2000, 300) (or nous avons vu dans *La Gaule des combats*, au chapitre de « La Guerre de défense », que le mot *dunon* devait avoir eu le sens ancien d'« enceinte fortifiée »).

Les fouilles ont permis de découvrir les vestiges gallo-romains (IIe-IIIe siècles) de plusieurs bâtiments de sanctuaire et de stèles représentant des dieux, dont certaines ont caractère gaulois prononcé (même réf., 300-306). Pour Francis Mantz et Jean-Jacques Hatt, le DONON fut auparavant « probablement lieu de culte celtique » (1988, 14). Plusieurs dédicaces au *deo Mercurio* montrent que la hauteur, comme au Puy de DÔME, était mise sous la protection de Mercure (Flotté et Fuchs, 2000, 302-306). Mais ici aussi la divinité romaine ne fit que recouvrir un plus ancien dieu gaulois à qui on rendait d'abord dévotion. Une inscription votive, découverte au XVIIIe siècle dans un des temples: à *Mercurio Vos[egos]* (*C.I.L.*, XIII, 4550), nous a révélé son nom, associé au dieu auquel il fut assimilé: VOSÉGOS, la divinité du haut lieu (Wuilleumier, 1963, 158; Flotté et Fuchs, 2000, 304-305).

Dans les VOSGES du Nord, on a découvert d'autres attestations du même VOSÉGOS (surnommé « Silvestre »), sur deux dédicaces de la région de Niederbronn: inscriptions *Vosego Sil[vestri]* (*C.I.L.*, XIII, 6059 et 6027) de Gœrsdorf et de Zinswiller (Hatt, 1971a, 226; 1989, 222; Flotté et Fuchs, 2000, 297, avec phot., et 657). Ces villages entourent le site de hauteur du château de Wasenbourg, près duquel, jadis, se situait un sanctuaire important du dieu; des traces d'un temple gallo-romain sont connues en ce lieu, ainsi qu'une dédicace à Mercure, que Goethe vit au cours d'un déplacement: « J'eus l'occasion, en visitant le Wasenbourg, de lire avec un sentiment de respectueuse émotion, une inscription bien conservée, taillée dans le rocher massif qui forme un des côtés du château et qui se résume en un témoignage de reconnaissance au dieu Mercure » (cité par Legros, 1976, 59). VOSÉGOS, auquel on associa Mercure, reçut donc hommage des populations gauloises en bien des endroits du massif VOSGIEN. Aussi, le nom du dieu est-il resté attaché à la région et au massif montagneux où il était révéré: les VOSGES du début du XXIe siècle doivent toujours leur appellation à ce théonyme gaulois.

Le terme divin est ordinairement montré comme un composé de *sego-*, « force », et de *vo-*, au sens de « sous » (indo-européen **upo-*; correspondant latin *sub*) (Pokorny, 1959, 1106). Le nom de *Vosegos* signifierait donc « Sous-la-Force ». Si l'on admet que la hauteur puisse être dite « sous la force » du dieu, on voit mal ce dieu lui-même être dénommé « Sous-la-Force », voire « Petite-Force » (comme dans l'anthroponyme *Vocunilios*, « Petit-Chiot », connu sur des monnaies gauloises en Indre-et-Loire) (Philippon, 1956, 327). Louis Deroy et Marianne Mulon le soulignent: Cette « étymologie [...] n'est [...] pas convaincante » (1992, 512). On

ne voit guère de théonyme – mettons à part le cas tout différent des « fils divins » – comportant un élément en rapport avec un sémantisme d'infériorité! Ils sont au contraire souvent pourvus de suffixes exprimant la force, la puissance, la grandeur. Nous nous demandons si *vo-* dans *Vosegos* n'aurait pas une sens binaire et augmentatif plutôt que spatial ou diminutif. VOUILLÉ-sur-Auzance (Vienne) est assimilé par Joseph Vendryes à l'antique *Vocladum*, composé qu'il analyse comme la Forteresse au « Double-Fossé » (Vendryes, 1955, 647). *Vo-* a pu servir en gaulois à exprimer la dualité (réduction de l'indo-européen **dwo(u)*, « deux ») (Pokorny, 1959, 229): de là viendrait peut-être le nom des VOCONCES, qui auraient été étymologiquement *Vo-contii*, les « Deux-fois-dix-[Clans] » ou les « Deux-Troupes-armées » (Dottin, 1920, 300; Evans, 1967, 289; Delamarre, 2003, 324 et 326). Le même linguiste explique également le nom propre gaulois *Vopiscus* comme signifiant « Qui-a-deux-Âmes », « À-la-double-Âme » (cas d'un jumeau venu au monde alors que l'autre était mort) (Vendryes, 1936, 366-367). On est donc tenté de voir en VOSÉGOS le dieu à la « Double-Force » (comme le *Tarvos trigaranus* du pilier des Nautes de Paris était le « Taureau-à-la-triple-Grue »): comprenons: Celui qui a une très grande force, un très haut pouvoir (*vo-* servant en ce cas à l'expression superlative). Le qualificatif conviendrait bien à un dieu des sommets, la hauteur étant regardée comme une manifestation de force, de vigueur supérieures de la nature.

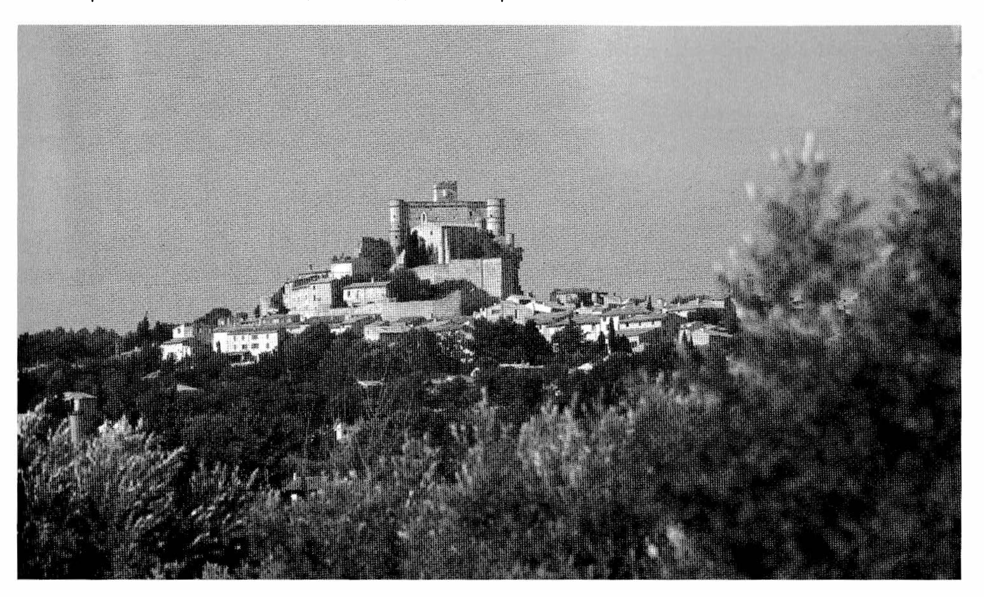
De même façon que les VOSGES furent placées sous la protection de VOSÉGOS, les ARDENNES reçurent le patronage de la déesse ARDUENNA. Le théonyme n'est attesté que par deux inscriptions (*Arduinnae*) excentrées: l'une à Gey (Rhénanie-Palatinat); l'autre à Rome, mais émanant d'un Gaulois originaire du pays des Rèmes (*C.I.L.*, XIII, 7848; VI, 46) (Sterckx, 1995, 54). Les ARDENNES formaient un plus vaste territoire qu'aujourd'hui; César le délimite comme allant du Rhin et du pays trévire au pays des Nerviens (aujourd'hui région entre ARDENNE et Eifel, à cheval sur la France, la Belgique, le Luxembourg et la bordure ouest du land allemand de Rhénanie-Palatinat). Puisque « le culte d'ARDUINNA est [...] explicitement attesté en pays rémois et dans l'Eifel, il est donc assuré qu'il était répandu dans l'ensemble du Massif », souligne Jean Loicq (1985, 150).

Le nom de la déesse provient d'un radical celtique *ardu-*, « élevé », « éminent » (von Wartburg, XXV, 1970-1992, 152-159; Sterckx, 1995, 52) (et non d'un radical *ard-* ou *art-*, désignant l'ours en gaulois, comme le prétend J. Markale, suivi par R.-J. Thibaud) (Markale, 1986, 20; Thibaud, 1995, 29). S'y est adjoint un suffixe *-enn-*, qu'on rencontre à l'origine de noms de hauteurs issus de la langue gauloise comme les CÉVENNES (*Ceb-enna(e)*), le MORVAN (*Morv-ennum*) ou l'ARGONNE (*Argo-enna*) (Lacroix, 2004b, 137-138). ARDUENNA était donc perçue comme l'« Élevée », l'« Éminente »: personnification divine des « Grands-Escarpements » (Jung, 1973, 288; Lacroix, 2004b, 137). Non pas une maîtresse des forêts ou une protectrice des sangliers – comme on l'a dit –, mais une divinité régnant sur les Hauteurs sacrées (Claude Sterckx dénonce avec raison l'association qui a été faite entre la déesse et l'animal, une statue de Diane chevauchant un sanglier ayant été prise à tort pour une ARDUENNA) (1998b, 33).

1.2. Monts et collines

On a dû compter, plus modestes et souvent plus anonymes, bien d'autres éminences sacralisées, à l'époque de la Gaule, qui purent parfois abriter des petits sanctuaires dédiés à une divinité particulière. Car la hauteur, quelle qu'elle fût, était perçue comme l'expression d'une

Le site perché du BARROUX (Vaucluse), dominé par son château fort.



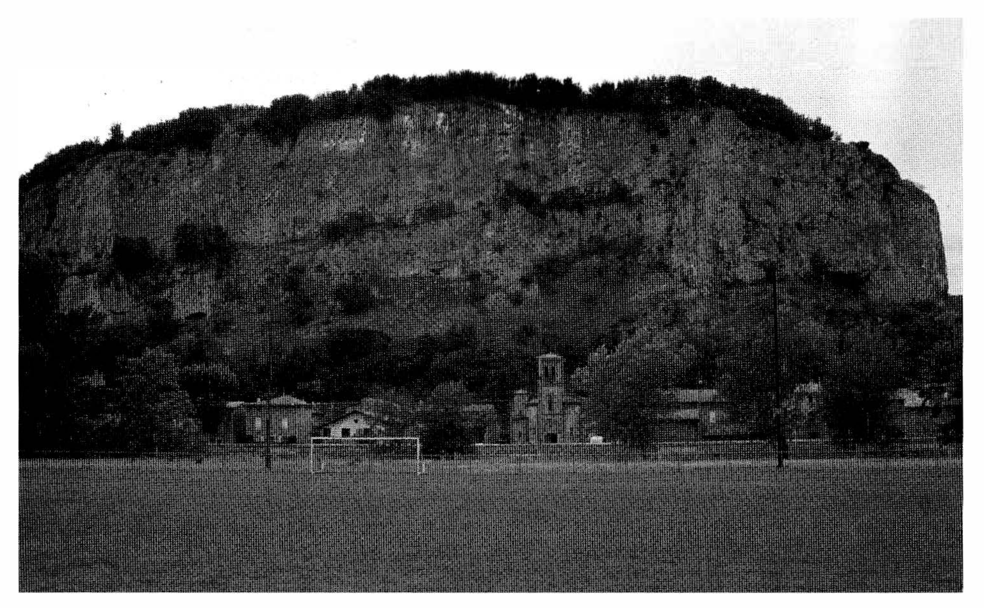
puissance supérieure, où choisissait de se manifester, en un endroit privilégié du sol, la divinité.

Comme pour les massifs et les cimes, il est à remarquer que les traces linguistiques des cultes plongent assez souvent leurs origines dans d'anciennes racines préceltiques: répétons que le vocabulaire gaulois, à base celtique, s'est enrichi de mots étrangers. Georges Dottin soulignait déjà que « le Celtique de Gaule devait contenir d'assez nombreux éléments appartenant aux langues qui l'avaient précédé sur notre sol » (1920, 31). Pareillement, les croyances celtiques se sont fortifiées de la tradition d'autres croyances.

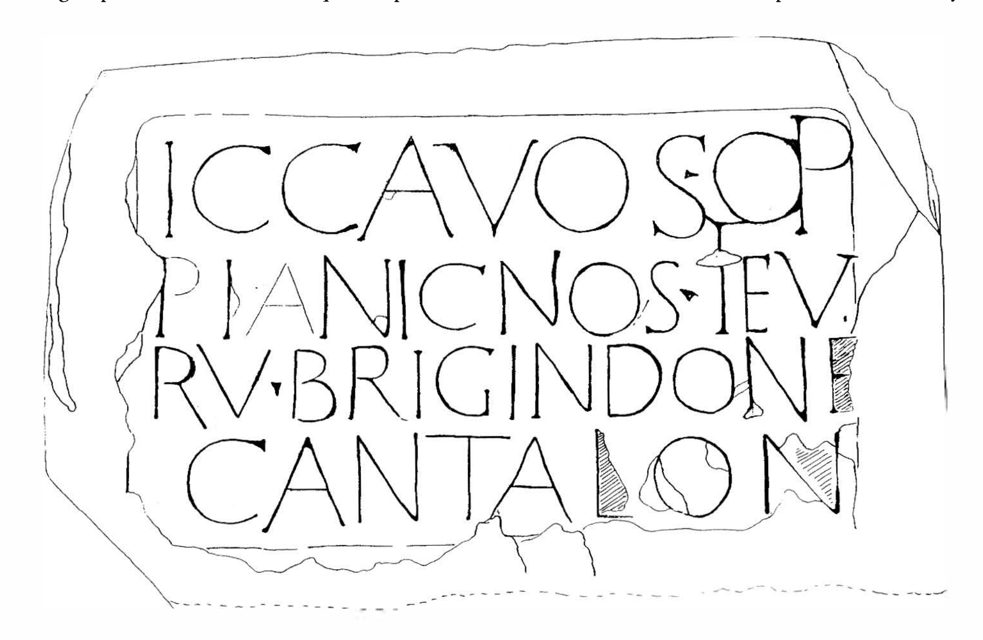
Une inscription trouvée dans le Vaucluse, au nord de Carpentras (*C.I.L.*, XII, 1157), nous fait connaître un Mars ALBARINUS, sans doute dieu protecteur de la hauteur: le théonyme est formé sur le radical *alb-*, précédemment rencontré, dont on a vu qu'il avait souvent été utilisé pour nommer des sites de hauteurs. Le village voisin du lieu de découverte, LE BARROUX, établi sur un mamelon, tire vraisemblablement son appellation du nom du dieu. En effet la localité, connue jusqu'au XVIII[e] siècle sous le nom d'*Aubaroux* ou *Aubarrous*, est attestée sous la forme *Albaros* en 1064 (Duval, 1923; Wissowa, 1930, XIV/2, 1941; Rostaing, 1950, 48; Thévenot, 1955, 102).

En Ardèche, au sud-est de Valence, un autel, avec dédicace du II[e] siècle à la *deae Soioni* (*C.I.L.*, XII, 2656), a été découvert en un point culminant, au bord du plateau qui domine le village de SOYONS, ancien site d'oppidum des *Segovellauni* (Toutain, 1920, 294; Nègre, 1990, 161; Dupraz et Fraisse, 2001, 395-396 et 403). Le nom de la localité doit représenter un « toponyme-théonyme » constitué sur une base *soio-/*sogio-* (Barruol, 1975, 284), peut-être variante de la racine celtique *seg-* dénotant la force, la puissance victorieuse (irlandais *seg*, « force ») (Dottin, 1920, 285; Delamarre, 2003, 269-270). Difficile en tout cas de savoir si l'on a affaire à un habitat développé à partir d'un sanctuaire préexistant de hauteur, et présentant le nom de la divinité du lieu (SOIO), ou à une agglomération ayant suscité le culte d'une divinité tutélaire, de même nom: c'est tout « le problème de l'éponymat » (Lejeune, 1990, 79).

La hauteur sacralisée de SOYONS (Ardèche).



De plus modestes éminences purent prendre un caractère sacré. La déesse BRIGINDONA est attestée par une dédicace en langue gauloise, découverte à Auxey-Duresses au pied du plateau de Montmélian et conservée au musée de Beaune (*Iccavos Oppianicnus ieuru Brigindoni cantalon*: « Iccavos fils d'Oppianos a offert à la déesse BRIGINDONA cette borne ») (*C.I.L.*, XIII, 2638; L-9) (Lejeune, 1988, 119-124; Lambert, 2003, 97-98). Ernest Nègre pense vraisemblable que la petite commune de BROINDON, proche de Gevrey-



L'inscription d'Auxey-Duresses (Côte-d'Or) à la déesse BRIGINDONA (Musée de Beaune).

Chambertin, tire son appellation du théonyme BRIGINDONA : un vieux document de 834 nous donne comme forme ancienne du nom de la commune *Brigendonis* (Nègre, 1990, 161). BROINDON n'étant qu'à une quarantaine de kilomètres du lieu de découverte de l'inscription, on peut supposer qu'on y a révéré la même divinité qu'à Auxey. Le nom de la déesse est formé sur un thème celtique *brig-*, « élevé », « éminent » : BRIGINDONA serait la « Haute », la « Forte », la « Divine-Éminente » (comme son équivalente irlandaise *Brigit*, dont l'appellation est issue du même radical) (Vendryes, 1981, B-87 ; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 370). La dédicace d'Auxey a été trouvée au pied d'un plateau sacralisé ; BROINDON est situé pour sa part sur une petite butte. Le théonyme a donc pu jouer à la fois sur le sens propre de « hauteur » et sur le sens figuré d'« excellence ». Gérard Taverdet pense qu'« une citadelle gauloise a pu exister » en ce lieu (Taverdet, 1976, 20) ; elle aurait été mise sous la protection de la déesse. Cependant, l'archéologie n'ayant rien découvert encore sur le site, le doute subsiste (Taverdet, 1994, 38).

Oppidum principal des Éduens à l'époque de l'Indépendance, BIBRACTE a donné son appellation au Mont BEUVRAY où il était établi. L'éminence massive, bien détachée de son environnement, et non pas noyée comme aujourd'hui dans le couvert forestier, « devait jaillir avec la force que nous accordons – *mutatis mutandis* – au Ventoux ou à la Sainte-Victoire » (Goudineau et Peyre, 1993, 18). On comprend que les populations éduennes aient pu y voir la manifestation d'une puissance divine. Le prestige de la hauteur a été souligné par un culte rendu à la déesse BIBRACTE, éponyme du site. Trois inscriptions à la *deae Bibracti* attestent son nom (*C.I.L.*, XIII, 2651, 2652, 2653) ; leur authenticité, longtemps mise en doute, paraît



Inscription à la *deae Bibracti* : « À la déesse BIBRACTE, Publius Caprilius Pacatus, sévir augustal, s'est acquitté de son voeu de bon gré et à juste titre ». Médaillon circulaire en laiton argenté avec oreillettes et trous de fixation, découvert en 1679 dans un puits antique à Autun, où les anciens habitants de BIBRACTE devaient continuer à vénérer la déesse (Cabinet des médailles, BNF) (Lejeune, 1990, 73-75 et 92).

à présent bien établie (Lejeune, 1990). La déesse BIBRACTE a pu être la personnification sacrée de la Montagne « très fortifiée » (*Bi-bract-os) : la divinité attachée au Haut Lieu. Si l'on suit la suggestion de Christian Goudineau, « peut-être qu'un cycle légendaire racontait comment la déesse [...] avait élu le Beuvray comme résidence et en quels termes elle avait ensuite convié, lui parlant dans un songe, tel jeune chef éduen à y installer le siège du pouvoir de son peuple » (Goudineau et Peyre, 1993, 18). Pour les populations antiques, la force du lieu traduisait la puissance des dieux. Le nom resté attaché à la hauteur du mont BEUVRAY nous garde ce message.

On peut se demander si d'autres sites de places fortes établies sur des éminences n'ont pas été investies d'un même caractère divin ou sacré.

Deux dédicaces antiques à un dieu VINTIUS (dont l'une a été perdue) ont été découvertes sur la commune de Seyssel (Haute-Savoie), au hameau de VENS (*C.I.L.*, XII, 2561 et 2562). Il correspond au site d'une colline qui domine d'une centaine de mètres le confluent du Rhône et du Fier. On y trouvait jadis un habitat antique (sans doute oppidum), ayant livré aux archéologues du mobilier gaulois (de La Tène III) et gallo-romain (Dufournet, 1974, 395-396). Sur le versant de cette hauteur était vraisemblablement installé un sanctuaire à VINTIUS (là où est établie aujourd'hui une église). Le lien entre le nom du dieu prié par les populations gauloises et le nom actuel de la localité ne fait pas de doute (Thévenot, 1955, 90-92 ; Benoît, 1959, 62 ; Dufournet, 1974). Toponyme et théonyme doivent être rapportés à l'époque de la Gaule. Pour la linguiste Patrizia de Bernardo Stempel, l'appellation de VENCE, dans les Alpes-Maritimes, (souvent considérée comme d'origine préceltique) proviendrait de la même origine : un celtique **Vindion* (ayant évolué en *Vintion*, attesté au IIe siècle, chez Ptolémée) qui désignait la « blancheur », la « brillance » (2000, 89). VENCE, sur un site de promontoire rocheux, était l'oppidum principal des *Nerusii*, peuplade de culture celtique (même réf. ; Barruol, 1975, 368-369). Comme à VENS, on y révérait un dieu VINTIUS, éponyme de la localité (*C.I.L.*, XII, 0003) (Longnon, 1920-1929, 114 ; Jufer et Luginbühl, 2001, 72).

Le modèle **Vindo-briga*, « Citadelle-Blanche », a donné son appellation à VENDŒUVRES, dans l'Indre (*Vendopera*, en 1174) (Nègre, 1990, 167). Des fouilles menées sur place ont révélé des traces importantes d'occupation antique (Coulon, 2001, 52-55). Sur le site de la bourgade actuelle (« bâtie sur un éperon qui s'allonge sur 1, 500 km », « les routes qui conduisent à l'entrée [de la localité] présent[a]nt toutes une assez forte déclivité ») a peut-être existé anciennement un oppidum gaulois, agglomération secondaire des Bituriges (Coulon, 1973, 53 et 69). Comme les précédents, ce site de hauteur a pu recevoir son nom d'une impression lumineuse particulière ; mais s'y est ajouté un caractère emblématique d'éminence sacrée, le blanc ayant été fréquemment lié au divin chez les Celtes (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 368 ; Plonéis, 1989, 135-136 ; Pennaod, 1992, 89). Si pour les peuples gaulois pouvait émaner d'un emplacement de hauteur une aura sacrée que son appellation soulignait à tous, on doit penser que le procédé de nomination entendait aussi protéger la forteresse qui y était établie et les populations qu'elle défendait alentour, le sacré étant approprié dans un but magique. VENDŒUVRES a été un site certainement sacralisé. Des sculptures représentant des divinités gauloises et gallo-romaines (dont CERNUNNOS et Apollon) ont été découvertes au centre de la localité (Coulon, 1973, 69-77 ; Coulon et Holmgren, 1992, 106-107 ; Coulon, 2001, 14, 85-89).

Le même caractère sacré et « propitiatoire » (ayant pour but de rendre les dieux propices) a peut-être joué dans l'appellation de VENDÔME, dans le Loir-et-Cher (*Vindocino*, au VIe

siècle, chez Grégoire de Tours). Le nom désignerait étymologiquement en celtique une « Hauteur-Blanche » (le radical *vindo-* s'unissant à un second terme de composé *-cinum*, mis en rapport avec le gallois *cynu*, « élever ») (Letessier, 1959 ; Deroy et Mulon, 1992, 502). VENDÔME, qui abrita jadis un château fort sur son éminence, dut constituer d'abord une place forte gauloise : l'expression *Vindocinense oppidum* est encore connue au Ve siècle. Cependant la sacralisation du lieu put jouer d'abord sur son aspect physique : on a affaire, bien visible au-dessus du Loir, à un promontoire crayeux.

Doit-on ajouter l'appellation de PAVANT, dans l'Aisne ? Les formes anciennes connues : *Pinnevindo*, au VIIe siècle, et *Pennvenno*, en 855, font remonter à un modèle **Penno-vindo*, « Sommet-Blanc ». Le village est proche d'un coteau de 212 m. La hauteur a-t-elle été sacralisée ? Cela est envisageable, mais le nom donné peut être simplement dû à la présence de pierre de gypse (Malsy, 2000, 291). Au reste, les prospections *in situ* n'ont rien révélé d'antérieur à l'époque gallo-romaine (Pichon, 2002, 347).

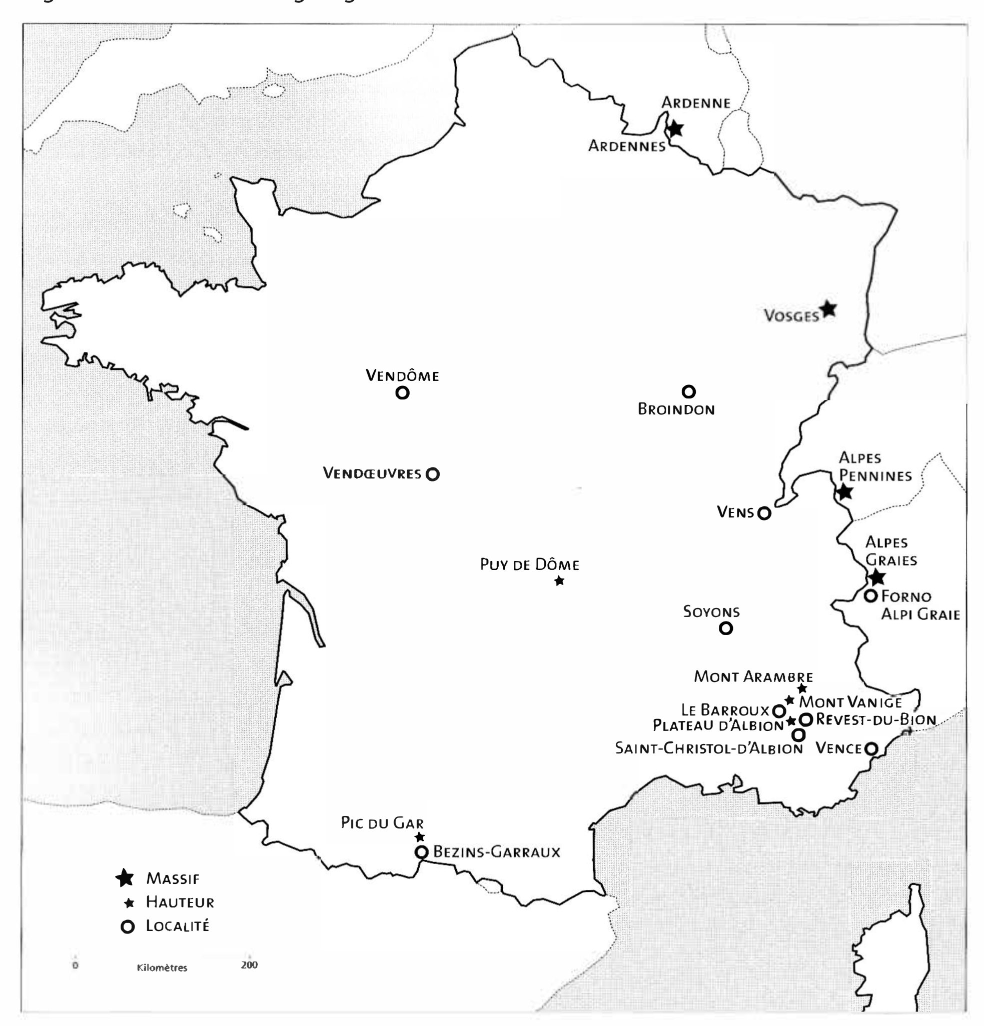
Du nom de VENDÔME on rapprochera celui de WINDISCH (Suisse), issu d'un ancien *Vindonissa*, en gaulois la « Très-Blanche » (Taverdet, 1987, 42). On a parfois cru retrouver dans l'appellatif le surnom d'une déesse révérée, ce qui n'est pas impossible. WINDISCH fut un castrum romain, mais auparavant un oppidum celte, établi sur un éperon rocheux au-dessus de l'embouchure de l'Aar et de la Reuss (Baumgartner et Bär, 1992, 116-119). Sa situation exceptionnelle de hauteur put être liée au divin.

Le même thème *vindo-* paraît se retrouver dans le nom de VENASQUE (*Vindausca*, *Vindasca*, vers 400), petite commune du Vaucluse qui a donné son appellation au comtat VENAISSIN (ancienne province autour de Avignon et de VENASQUE) (Nègre, 1990, 63-64 ; Fénié, 2000, 121 ; Gendron, 2003, 87). VENASQUE a été bâtie sur un éperon rocheux dominant la plaine de Carpentras (région occupée par les Celtes). Ce fut un oppidum de la tribu cavare des Méminiens, dont le territoire correspondait exactement à l'étendue du Comtat VENAISSIN (Barruol, 1975, 246-247 ; Monmarché, 1987, 841). Les fouilles conduites ces dernières années à VENASQUE ont permis de reconnaître dans le rempart, réaménagé au Bas-Empire, puis au Moyen Âge, une fortification d'origine préromaine (Chausserie-Laprée, 2000, 203-204).

Dans une tout autre région, avec un nom de forme toute différente, on retrouve une appellation de semblable origine : WOINVILLE, dans la Meuse, remonte à un antique *Vindia*, connu à l'époque gauloise, et *Vindiniaca*, en 674 (*-villa*, « domaine », étant un ajout postérieur) (Morlet, 1985, 477 ; Nègre, 1990, 133). Sur cette localité a été mis en évidence, au lieu-dit *La Côte*, un site de hauteur fortifié (éperon barré par un fossé), qui contrôlait le passage de la voie Langres-Metz par *Nasium* (Mourot, 2002, 593).

Qu'elles concernent des sites naturels ou des forteresses aménagées, bien des traces en définitive nous montrent que les Gaulois ont perçu les hauteurs comme des forces liées au sacré (**fig. 1**). Les appellations nous ont fait parfois remonter à des racines préceltiques : indice que les Gaulois avaient repris une partie des anciennes dévotions des populations autochtones. Émile Thévenot a raison de souligner que « le culte des hauteurs [...] n'a pas été apporté en Gaule par les Celtes » (Thévenot, 1968, 218) : il faut souvent parler de celtisation de cultes indigènes antérieurs (Hatt, 1975-1976, 353-356 et 361-362). Pas plus qu'on ne saurait parler de « race » celtique, on ne peut envisager pour les Gaulois de langue celtique pure ou de religion celtique pure. L'amalgame parfois observé dans les strates linguistiques oronymiques montre le syncrétisme qui a pu s'opérer dans les expressions religieuses.

Fig. 1 - Noms de lieux d'origine gauloise à caractère sacralisant liés à des hauteurs.



Parfois mêlées avec le temps, les croyances ont été le plus souvent différenciées dans l'espace gaulois. Chaque peuple a eu ses noms propres, ses théonymes particuliers (même si les mêmes racines peuvent se retrouver en des lieux très différents). La diversité des expressions souligne finalement la communauté dans la sacralisation des hauteurs. Quoiqu'à des degrés très divers, nous en avons retrouvé aujourd'hui des traces dans de nombreuses régions : les noms ont enchâssé le sacré.

Il faut maintenant chercher à retrouver la marque d'une expression religieuse dans des mots évoquant d'autres éléments naturels.

2 - ARBRES SACRALISÉS

La partie consacrée aux artisanats (dans *La Gaule des activités économiques*), mais aussi l'examen du rôle de la forêt pour la guerre de défense (dans *La Gaule des combats*), nous ont

montré que l'arbre et le bois avaient été très présents dans la vie des peuples de la Gaule. Nous en gardons un bon contingent de noms de lieux et aussi la richesse d'un petit groupe de mots d'origine gauloise (parmi lesquels on compte une douzaine d'appellations d'essences et peut-être même le terme de BOIS) (Gamillscheg, 1969, 123-124). Doit-on croire que l'existence préservée de ces souvenirs toponymiques et lexicaux ne relève pas parfois de la force des sacralisations et des croyances ?

L'arbre a eu en Gaule une importance physique, stratégique, économique, mais aussi symbolique et religieuse. De la SOUCHE à la BILLE jusques aux BRANCHES – trois de ces mots français vraisemblablement transmis par la langue celtique, ainsi que nous l'a montré l'étude des « Métiers du bois » –, il fut perçu par les Celtes comme un intermédiaire privilégié reliant le monde terrestre au monde souterrain et au monde céleste : considéré comme un « axe du monde » (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 364 ; Delamarre, 1999, 33 et 38) (La Fontaine parlera de « Celui de qui la tête au Ciel était voisine/Et dont les pieds touchaient à l'Empire des Morts. ») (*Fables*, I, 22). Le dépérissement hivernal, la renaissance régulière de la végétation, et la persistance étonnante de certaines espèces ont été perçus depuis longtemps par les hommes comme des mystères liés à la vie et à la mort. À l'instar d'autres peuples antiques, les Celtes ont pu voir dans ces phénomènes une marque de la présence de la divinité. Ont-ils auguré à travers cette force de vie toujours renouvelée un signe de la survie de l'âme après la mort des corps ?

Les peuples gaulois en tout cas ont fait de l'arbre un « support [...] privilégié du sacré » (Kruta, 1985, 103). Les dénonciations et vitupérations des autorités de l'église aux V[e], VI[e], VII[e] siècles (et plus tard encore) contre les « adorations aux arbres » prouvent que perduraient sur le territoire de l'ancienne Gaule de vieilles habitudes sacralisantes certainement développées à l'époque du paganisme celtique (Mâle, 1950, 56-57). « Que nul ne fasse des voeux auprès des arbres », sermonne saint Éloi ; « Coupez les arbres qu'on appelle sacrés [...]. Quelle tristesse de voir que si ces arbres, près desquels de malheureuses gens font des voeux, viennent à tomber, on n'ose les rapporter à la maison pour en faire du feu. Et combien est grande la folie des hommes qui rendent un culte à un arbre insensible et mort » (Saint Ouen, *Vie de saint Éloi, évêque de Noyon*, 1, 2, 16, cité par Audin, 1978, 511). Au concile de Nantes de 658, il est déclaré aussi : « Les évêques et leurs ministres doivent lutter avec le plus grand zèle, pour que les arbres consacrés aux démons [c'est-à-dire aux anciens dieux], auxquels le peuple porte un culte et qu'il tient dans une telle vénération qu'on n'ose en couper ni un rameau ni une petite fourche, soient détruits jusqu'à la racine et brûlés » (*Canon XX*, cité par Le Scouëzec, 1986, 39) (autres témoignages dans Duval, 1976, 118-119).

Les écrits antiques et les fouilles archéologiques nous attestent également que la matière ligneuse a été utilisée en Gaule comme porteur de croyances, objet d'intercession auprès des dieux : bois des ex-voto offerts à la divinité par les pèlerins ; bois des plaquettes d'invocation écrites et déposées par les suppliants dans les sources ou les tombes ; bois des statues votives modelées sur des branches à peine dégrossies. « Tout ce qui est sacré s'exprime par le bois ou est en relation avec lui », ont pu écrire Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h (1986, 392). Comme la matière ligneuse, nous voudrions montrer que certains noms en rapport avec le bois ont été spécifiquement des porteurs de croyances : objets sonores permettant d'évoquer et d'invoquer les dieux.

2.1. Peuples et établissements du BOIS

Plusieurs appellations de peuples ou de peuplades gauloises qui sont restées dans nos noms de lieux proviennent de noms d'arbres (**fig. 2**).

Il pourrait paraître bien « naturel » que les VIDUCASSES, gardés dans VIEUX (Calvados), se soient dénommés les habitants « du-Bois » (sens du celtique ***vidu-***) (Schmidt, 1957, 295) : la présence importante de la forêt sur leur petit territoire ne pourrait-elle expliquer la dénomination de ce peuple ? Cependant, le cas de plusieurs ethnonymes issus de noms d'arbres nous incite à une autre réponse.

Seul un rôle symbolique particulier prêté aux arbres peut en effet justifier qu'un État gaulois ait placé son appellation sous le nom d'une essence particulière. L'étude de *La Gaule des combats* nous a révélé que les LÉMOVIQUES étaient étymologiquement les « Guerriers-des-Ormes » (*lemo-* en gaulois) (Schmidt, 1957, 230-231 ; Lambert, 2003, 35 et 94 ; Sergent,

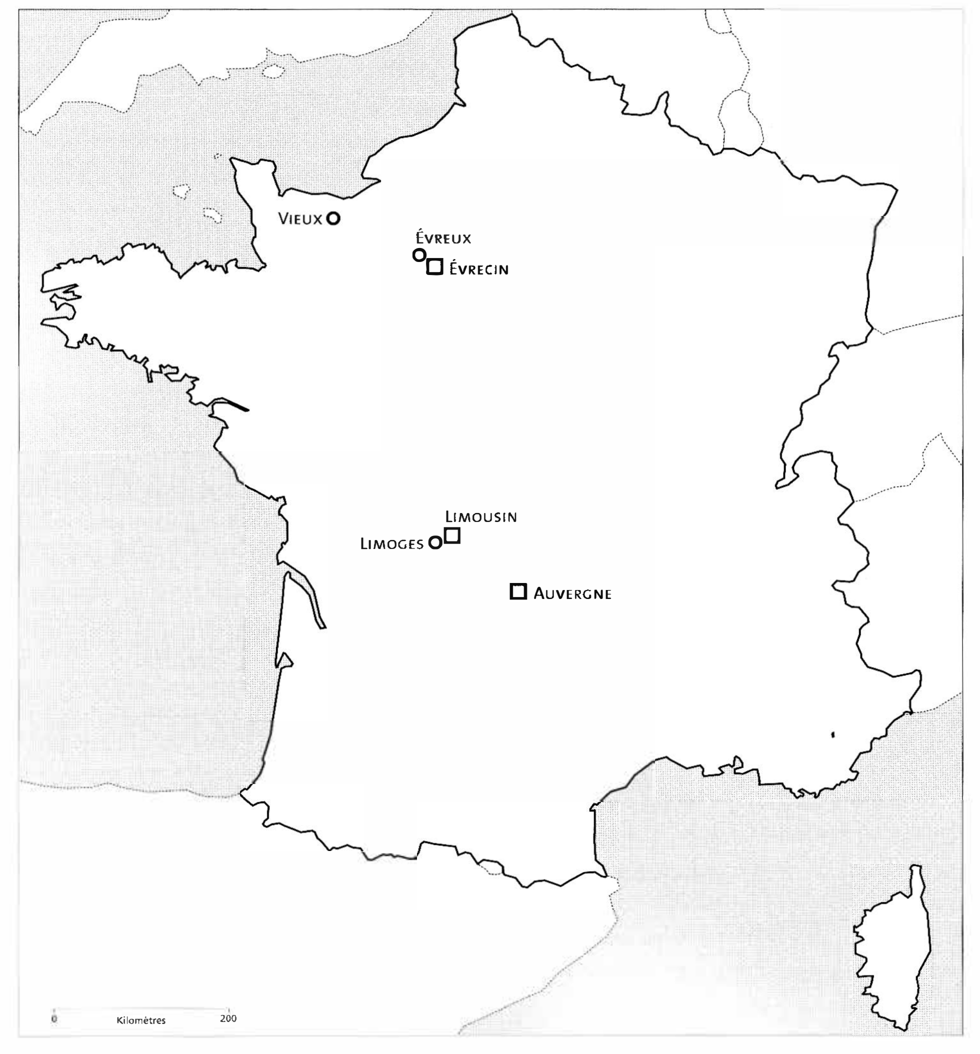


Fig. 2 - Noms de lieux d'origine gauloise issus d'ethnonymes gaulois en rapport avec les arbres.

1995, 208); d'où les noms de LIMOGES et de la région du LIMOUSIN qu'ils habitaient (Poitiers fut aussi jusqu'au IVe siècle *Limonum*). Les ÉBURONS de la Gaule Belgique, installés du massif des Ardennes au Rhin, se dénommaient probablement les « Guerriers-de-l'IF », peut-être également les ÉBUROVIQUES, établis sur l'actuel département de l'Eure, et dont l'appellation vit toujours dans VIEIL-ÉVREUX, ÉVREUX et l'ÉVRECIN (Guyonvarc'h, 1959a). Les ÉBROÏCIENS – comme on appelle toujours les habitants d'ÉVREUX – savent-ils qu'ils demeurent sous la dénomination d'une essence autrefois chère à leurs « ancêtres » éburoviques? Nous avons aussi montré que les ARVERNES (d'où vient l'appellation de l'AUVERGNE) pouvaient tirer leur nom du nom gaulois de l'aulne: thème celtique *vern-* (attesté dans le bas-latin des gloses *verna* et *vernum*), qui a donné notre terme dialectal de VERNE ou VERGNE (voir *La Gaule des combats*, 69-70). Pour ces différents ethnonymes, des raisons guerrières ont certainement joué (allusions aux armes fabriquées en bois: flèches, lances, boucliers); mais se sont vraisemblablement ajoutées des connotations sacrées.

Les arbres purent parfois être liés par les peuples de la Gaule aux origines sacrées des établissements. BAVAY tire son nom – mais aussi sa légende de fondation, on le verra – de l'appellation celtique du hêtre, *bago-* (Nègre, 1990, 163). D'autres lieux d'habitats gaulois ont sans doute associé à leur création ou à leur développement l'importance symbolique et religieuse des arbres: leur nom qui est en rapport explicite avec une essence particulière doit s'expliquer moins par la présence physique d'arbres que par le rôle emblématique particulier qui leur était attribué: ainsi TANNERRE (Yonne) est étymologiquement **Tanno-durum*, l'« Établissement-du-CHÊNE » (Nègre, 1990, 176); AVALLEUR (Aube) semble remonter à un ancien **Aballo-durum*, l'« Établissement-des-Pommiers » (Vial, 1983, 51); EMBRUN (Hautes-Alpes) est une antique *Eburo-dunum*, « Citadelle-de-l'IF » (Nègre, 1990, 173); VERNON (Eure, Vienne) a formé sans doute son nom sur un composé **Verno-dunum*, la « Forteresse-de-l'Aulne » (Nègre, 1990, 171), etc. (**fig. 3**). Ces toponymes suggestifs ont pu tirer un sens sacré de leur appellation: des places fortes (qui aimaient les noms souvent orgueilleux et valorisants) auraient-elles choisi de dénoter seulement la présence physique d'un petit groupe d'arbres dans le paysage?

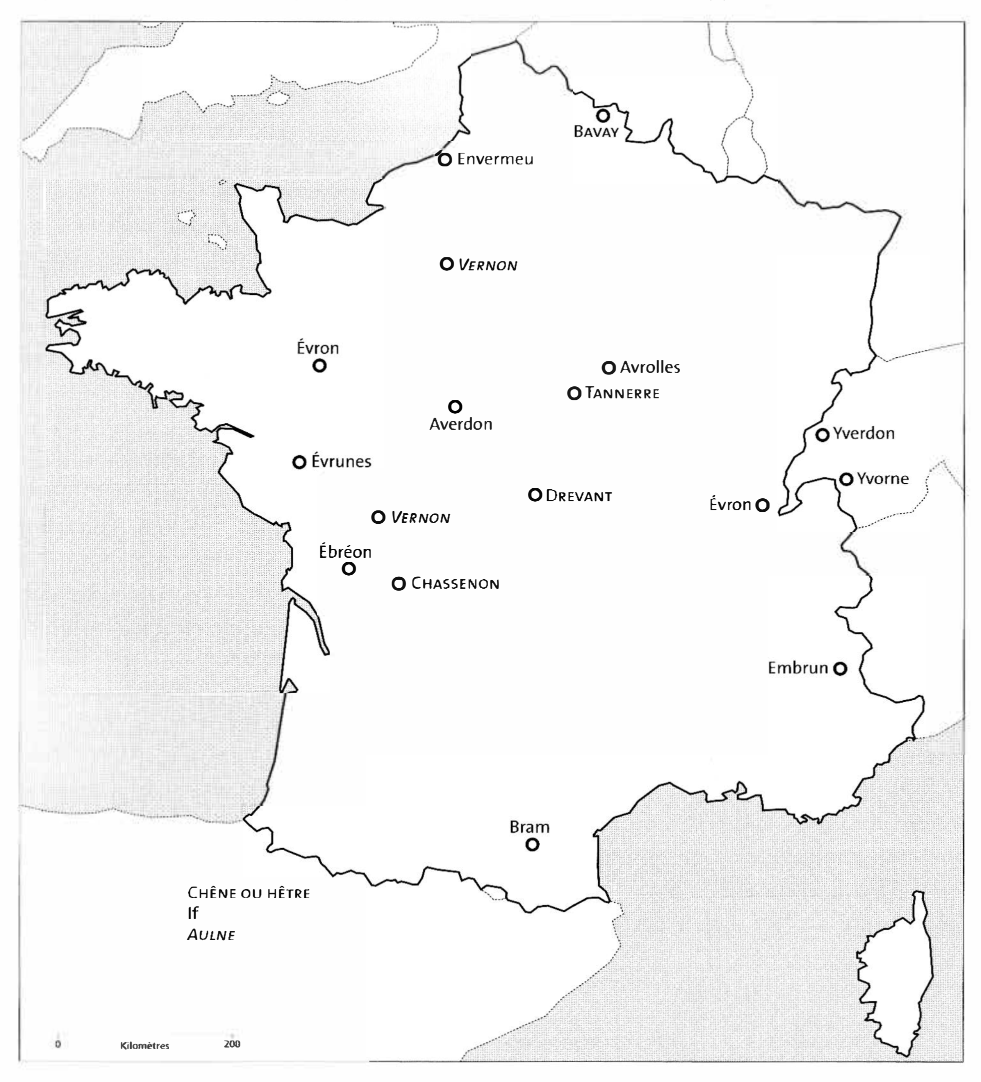
2.2. Essences sacralisées

Un rôle spécial a été joué par certaines espèces sylvestres, considérées particulièrement comme sacrées: revêtant chez les différents peuples celtes antiques – aussi bien gaulois qu'irlandais – une valeur privilégiée dans les croyances.

2.2.1. La force supérieure du CHÊNE

La multiplicité des termes ayant nommé le « chêne » dans la langue gauloise (**cassano-*, *derva*, **ercu-*, **tanno-*, à l'origine de nombreux noms de lieux en France) ne dénote pas seulement la présence importante qu'avait cette espèce en Gaule; elle marque aussi certainement sa valorisation religieuse. Pour Oscar Bloch et Walther von Wartburg (dont les propos ont été repris récemment par Pierre-Yves Lambert), on doit penser que le mot « latin *quercus* [...] n'a pas pénétré en Gaule, parce que le chêne, comme arbre saint du druidisme, a gardé le nom indigène » (Bloch et von Wartburg, 1975, 126; Lambert, 2003, 195). Allons plus loin: si le mot gaulois de **cassano-* nous a donné notre mot de CHÊNE, c'est peut-être bien en partie par souvenir de la résonance symbolique et sacrée qu'eut cette essence pour les

Fig. 3 - Noms de lieux d'origine gauloise à caractère sacralisant en rapport avec les arbres.



peuples de la Gaule (une origine préceltique ancienne peut être envisagée par les linguistes, le terme n'en a pas moins été annexé par la langue gauloise) (Lambert, 2003, 195).

Parmi les nombreux toponymes issus de **cassano-*, beaucoup ne remontent qu'à l'époque romane et ne comportent vraisemblablement aucune connotation religieuse (voir liste dans Walter, 1997, 42-45). Mais pour les plus anciens, créés à l'époque gauloise, il peut parfois en aller autrement. Le nom de CHASSENON, aujourd'hui petite commune de la Charente, est issu d'une forme *Cassinomagus*, déjà citée dans la *Table de Peutinger* (carte antique remontant à un original du Haut-Empire). C'était étymologiquement le « Marché-des-CHÊNES » (Nègre, 1977, 35; Duguet, 1995, 77). L'appellatif *magos* a eu parfois des résonances religieuses, comme on le verra à propos des « Centres sacralisés » (au chapitre 4). Nous avons déjà noté dans l'étude des « Centres de commerce » (tome II, *La Gaule des activités économiques*) que les lieux d'échanges, en Gaule, avaient été souvent en même temps des lieux

de réunions à caractère cultuel (un établissement comme NÉRIS-les-Bains, ancien *Neriomagus, ayant jadis représenté un vicus à la fois commercial et artisanal, mais aussi à caractère religieux affirmé). Les archéologues ont découvert à CHASSENON de nombreux vestiges gallo-romains, avec théâtre et immense édifice thermal (Hourcade, 2004). Ces témoins du développement de l'agglomération secondaire ne doivent pas nous faire oublier le caractère sacré de sanctuaire que connut la localité, installée à la frontière des Lémoviques et des Santons, proche des Pictons et des Pétrocores, où venaient s'assembler dans la prière des populations de différentes Cités. Les fouilles ont permis de retrouver des ex-voto, témoins indiscutables de pratiques religieuses (Vauthey, 1985, 111 ; Hourcade, 2004, 21, avec phot.). Les vestiges de temples et le jumelage d'un théâtre qu'ont révélés les archéologues ne renverraient-ils pas, comme fréquemment en Gaule, à des croyances religieuses et à des pratiques cultuelles anciennes ? On peut envisager – même si rien ne le prouve à l'heure actuelle (Hourcade, 2004, 5) – que ce site était déjà sacralisé à l'époque de l'Indépendance. Pour les pèlerins arrivant en dévotion à CHASSENON, le nom gaulois de *Cassinomagus*, attaché au lieu, pouvait-il être seulement perçu comme une appellation neutre et profane ? Ne ressentaient-ils en le prononçant aucune résonance sacrée ? Et certaines invocations ne montèrent-elles pas vers le dieu souverain de l'arbre majestueux, symboliquement présent dans ce lieu « des-CHÊNES » ? « Les symboles comptent, les dieux sont puissants, on croit aux histoires mythiques » (Goudineau et Peyre, 1993, 18). Nous ne voyons souvent aujourd'hui pour expliquer nos noms de lieux que des désignations topographiques de hauteurs, de plaines, de cours d'eau. Et il est vrai qu'elles sont importantes. Mais notre époque moderne et profane n'oublie-t-elle pas parfois la sacralisation des appellations à l'époque ancienne ? Le prestige de certains lieux saints dut se traduire, quelquefois, dans le sens sacré de leur nom. Ajoutons qu'on connaît à Angoulême une inscription latine à un *deo Robori* : le « dieu Rouvre » (*C.I.L.*, XIII, 1112) (Toutain, 1920, 297 ; Duval, 1976, 60 ; de Vries, 1984, 195 ; Vernou, 1993, 47). Ce ne doit être que l'adaptation latine d'un plus ancien culte gaulois (Pline, du reste, souligne que le chêne rouvre était chez les Gaulois l'arbre des bois sacrés, et qu'on n'accomplissait aucune cérémonie sans son feuillage) (*Histoire Naturelle*, XVI, 95, 249-251, voir texte traduit dans Lerat, 1977, 174-175). Il faut noter que le lieu de découverte de cette dédicace à *Robur* n'est distant que d'une cinquantaine de kilomètres de CHASSENON ; cela rend plus vraisemblable le caractère religieux du nom de la localité.

L'étymologie d'un autre mot gaulois nommant le chêne, **ercu-*, doit également nous aider à comprendre la valeur sacrée attachée à cette essence. **Ercu-* paraît être à l'origine de l'appellation moderne de la localité d'ERCUIS, dans l'Oise (*Erques*, en 1120) (Lebègue, 1994, 87). En Bretagne, se situe à une trentaine de km au sud de Rennes la commune d'ERCÉ-en-Lamée (*apud Herciacum*, au XI[e] siècle) ; et l'on trouve dans le même département d'Ille-et-Vilaine, cette fois à une vingtaine de km au nord-est de Rennes, la petite localité d'ERCÉ-près-Liffré (*ecclesia de Herciaco*, en 1057). Leur appellation a été rapportée à un anthroponyme latin **Hirpicius* (Dauzat et Rostaing, 1978, 267) ; mais ce nom d'homme n'est pas du tout attesté ; on pourrait plutôt songer à une racine **erc-*, « chêne ». Or une légende attachée à la seconde localité est curieusement associée au chêne. Elle rapporte qu'un arbre sacré de cette essence, proche d'une fontaine révérée, fut malencontreusement abattu à ERCÉ-près-Liffré. L'auteur de ce méfait resta atteint de tremblements toute sa vie (anecdote relatée par Pierre Audin, 1979, 88).

« Relique d'un état très ancien du celtisme », on reconnaît aussi le même **erc-* dans l'appellation du massif forestier *Hercynien*, au cœur du territoire et des traditions anciennes

des Celtes (Hubert, 1974, 159). **Ercu-* est issu d'un modèle original **perquos*, nom indo-européen du « chêne » (on sait qu'en celtique le *p-* initial tombe) (Lambert, 2003, 16; Delamarre, 2003, 165-166). Ce nom se relie très probablement à un radical **perk-/g-*, « frapper », qui avait rapport à l'idée d'orage: on connaît un dieu lituanien *Perkunas* et aussi un dieu slave *Perun*, tous deux anciennes divinités de l'orage (Delamarre, 1984, 171; Ivanov et Toporov, 1970; Haudry, 1985, 37, 77, 108). Le thème **(p)erk-* a donc servi à nommer chez les Celtes l'arbre « frappé » par la foudre. La taille exceptionnelle du chêne explique qu'il soit, plus que d'autres espèces, parfois atteint par les coups de l'orage. Le phénomène dut être regardé par ces peuples comme le signe manifeste d'une présence divine attachée à l'espèce: le chêne, « par sa capacité à capter la foudre », était sans doute « l'arbre de prédilection » du dieu du Ciel (« Si le tonnerre est le langage de Zeus, l'arbre brisé est le témoignage de cette parole fugace. ») (Brunaux, 1993, 60 et 61). Aussi, note Maxime de Tyr, « les Celtes rendent un culte à Zeus, mais l'image de Zeus, chez les Celtes, est un grand chêne » (Maxime de Tyr, *Dissertation*, VIII, dans Cougny, III, 1993, 279). L'analyse linguistique peut permettre de révéler au fond des mots des conceptions religieuses anciennes.

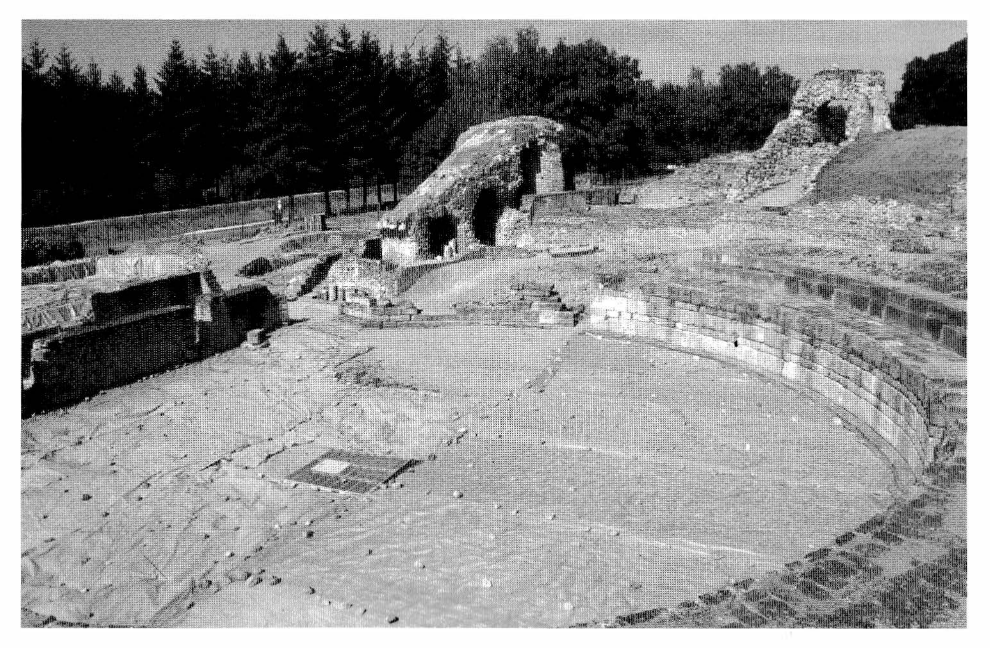
Bien connu dans des inscriptions antiques des Pyrénées, le dieu ERGÉ paraît avoir donné son nom au village de MONTSÉRIÉ (Hautes-Pyrénées) (Sacaze, 1885, 15; Aymard, 1996, 101). Les dédicaces portent la forme (tardive?) *Erge*, mais on peut se demander – même s'il ne s'agit là que d'une hypothèse fragile – si le théonyme n'aurait pas eu primitivement la forme *Erce* (montrée dans une attestation), à rattacher à l'ancien radical celtique **erc-*: les montagnes pyrénéennes furent redoutées pour leurs orages violents; les autels consacrés au dieu sont parfois accompagnés du dessin d'un svastika, figuration de la roue d'une divinité commandant le tonnerre et la foudre (Lussault, 1997, 197, 202-203).

Nous avons vu précédemment qu'une troisième désignation celtique du chêne, *derva*, reste présente dans nos noms de lieux: pays et forêt du DER, en Champagne; localités de DER et de DREVANT... ; noms communs dialectaux DRILLE, DROUIL(LE), DROULHET, DREUILLARD, DROUILLARD... (Nègre, 1986a, 565-568; von Wartburg, III, 1949, 50). Cependant, peut-on retrouver des résonances symboliques et sacrées anciennes dans cette appellation du chêne qui semble toute profane?

Derva remonte à une base **deru-/*dr(e)u-* dont le sens premier devait être « ferme », « puissant », « robuste » (Pokorny, 1959, 214-217; Pennaod, 1986, 44-45). Elle pourrait être présente – avec des doutes, cependant, car l'interprétation reste incertaine – dans l'appellation des DUROCASSES d'Eure-et-Loir, restés dans DREUX: ils se seraient dénommés les « Forts », les « Durs » (selon Villette, 1991, 109-110). *Druto-*, rattaché à cette même famille, signifiait en gaulois « résistant », « vigoureux », d'où notre adjectif DRU. La base **deru-/*dr(e)u* va servir à nommer chez les peuples indo-européens l'arbre, d'une façon générique. Mais chez les Celtes (et aussi les Grecs) elle va se restreindre au sens particulier de « chêne »: c'était le « Ferme », le « Solide ». On le regardait donc comme l'arbre « fort » par excellence, le roi de la forêt (Benveniste, 1966; Bader, 1967, 25), l'arbre représentant le mieux l'« axe du monde » (Delamarre, 1999). En Gaule, une cérémonie religieuse comprenant sacrifice et repas solennel était organisée chaque année près d'un chêne; et dans les temps les plus anciens, le rituel d'intronisation royale, avec festin du taureau, se déroulait peut-être aussi auprès d'un chêne, symbole – comme l'animal – de la force souveraine du prince (Le Roux, 1963, 245-248; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 138-141). Le DRUIDE coupait le gui sur l'arbre. On verra dans l'étude des « Cultes » (au chapitre IV) que le nom du prêtre gaulois pourrait être relié à ce nom celtique du « chêne », *d(e)ru-*. L'aspect emblématique attaché au mot *derva* s'est donc doublé

d'un aspect proprement sacré, qui faisait percevoir l'arbre comme un « signe religieux de la divinité » (Brunaux, 1993, 61). Dans la région de Brescia et de Milan, en Italie (jadis territoire des Cénomans et des Insubres de la Gaule Cisalpine), sont attestées des inscriptions antiques aux *Fati* DERVONES (*C.I.L.*, V, 4208) et aux *Matronae* DERVONNAE, « Déesses-Mères-du-Chêne » (*C.I.L.*, V, 5791) (de Belloguet, 1872, 382; Dottin, 1915, 316; Chevallier, 1983b, 432-433; Jufer et Luginbühl, 2001, 37). DREVANT (*Derventum* en 1217), localité du Cher, dont on a vu que le nom s'était formé sur un ancien *derva*, compte des vestiges importants de l'époque gallo-romaine: thermes, théâtre-amphithéâtre, îlots d'habitations organisés autour de rues, aqueduc (Chevrot et Troadec, 1992, 285-290; Bedon, 2001, 157). Comme CHASSENON, elle fut le centre d'un important vicus. Mais comme CHASSENON, aussi, elle fut éminemment liée au sacré: un important sanctuaire y a été découvert (matérialisé par une aire cultuelle, un fanum remontant pour l'état le plus ancien au Ier siècle, et un bâtiment, peut-être centre d'accueil pour les pèlerins). On peut se demander si son appellation gauloise de « Lieu-des-Chênes » fut donnée sans connotations religieuses, et suspecter une ancienne origine gauloise à la sacralisation du site.

Bernard Sergent pense que le hêtre a pu tenir parfois – quoique de façon beaucoup moins affirmée – un rôle symbolique et religieux voisin de celui du chêne: les deux arbres auraient été parfois assimilés à cause de leur grande taille commune, et tous deux auraient servi d'emblèmes du dieu souverain (Sergent, 1990a, 15; 1990b, 247-248). Dans les Pyrénées, un culte au Jupiter gaulois est attesté par des inscriptions antiques, fréquemment accompagnées de décors de végétaux ou d'arbre. Or, on connaît également en Comminges, elles-mêmes entourées de motifs végétaux ou de la figuration d'un arbre, des dédicaces gallo-romaines à un *deo Fago*: en latin « dieu Hêtre » (sans doute traduction d'un plus ancien théonyme indigène) (*C.I.L.*, XIII, 33, 223 à 225). L'équivalence chêne/hêtre peut ainsi être posée (Fouet et Soutou, 1963, 288-289).



DREVANT (Cher), vue de l'amphithéâtre. La localité s'est-elle dénommée simplement sur la présence d'arbres ? Ou bien son nom a-t-il été lié à la sacralisation des lieux ?

Il a été dit dans *La Gaule des combats* que le mot désignant en gaulois le hêtre, *bago-*, se retrouve dans l'appellation de localités situées sur le site d'anciennes forêts, du type BAYNE, BAYNES, BEINE, BEYNES... (Nègre, 1987, 19). Rien ne nous montre une quelconque sacralisation antique de ces noms: ils ont pu simplement dénoter la présence, autrefois, de cette essence dans les endroits considérés. Néanmoins un théonyme BACOS (forme de *BAGOS?) est cité sur une dédicace gallo-romaine à Chalon-sur-Saône (Saône-et-Loire) (*C.I.L.*, XIII, 2603) (Jufer et Luginbühl, 2001, 26). Serait-ce un dieu du hêtre (Guyonvarc'h, 1964a, 199)? Un texte hagiographique (Les *Acta S. Marcelli*, antérieurs au VIIe siècle) nous apprend qu'à Chalon existait un temple au *deo Baco*, dans lequel la statue de la divinité se dressait au sommet d'une colonne (Guyonvarc'h, 1964a, 195). Pierre Lambrechts souligne que « les Celtes ont connu à l'époque de l'Indépendance un culte du pilier considéré comme la demeure du dieu suprême, dont [les] colonnes gauloises ne sont que le type 'classique' »: en somme les substituts de l'arbre sacré (Lambrechts, 1951, 117). Claude Sterckx précise que des colonnes de pierre, au fût décoré de décors végétaux, ont parfois servi à supporter la représentation d'un Jupiter indigène (Sterckx, 1994b, 262).

Le nom de BAVAY (localité du Nord, riche de ses vestiges gallo-romains) est issu d'un celtique **Bagacos,* tiré par dérivation du nom gaulois du hêtre. Il désignait un « ensemble de hêtres » (Nègre, 1990, 163). Bernard Sergent voit des raisons religieuses à cette appellation. L'arbre aurait été lié aux origines sacrées de l'établissement. Un récit pseudo-historique du XIVe siècle, riche de données celtiques (Les *Chroniques du Hainaut* de Jacques de Guyse), raconte comment, bien avant notre ère, une troupe itinérante commandée par un certain *Bavo* (héros au nom révélateur!) se serait arrêtée dans une contrée riche du pays trévire, couverte de forêts, et comment cette troupe se serait finalement installée sur un espace de plus de 4000 pas de terre et de bois: la future BAVAY, près d'un sanctuaire indigène consacré au Père souverain (le dieu peut-être associé à l'arbre puissant). Le rôle sacré de l'arbre se retrouve ailleurs dans la légende: longtemps après l'installation de la peuplade, dans ce même endroit, des chênes et des hêtres furent plantés en commémoration sans doute religieuse d'une bataille à laquelle ses guerriers participèrent pour défendre le territoire (Sergent, 1990b).

Semblables légendes ont peut-être existé pour d'autres établissements dont le nom a conservé jusqu'à aujourd'hui l'appellatif gaulois du hêtre. L'exemple de BAVAY est en tout cas un témoin précieux de la valeur privilégiée accordée aux arbres en Gaule.

2.2.2. *L'éternité promise de l'IF*

Autant que le CHÊNE, cette essence paraît avoir été sacrée chez les Gaulois. Les mots nous l'attestent par-delà les siècles.

Nous connaissons, gardés sur des inscriptions antiques de nos musées archéologiques, des noms d'hommes et de femmes formés sur l'appellation celtique de l'IF **ivo-/eburo-*: *Eburia, Eburius, Eburos, Eburuus...* (Billy, 1993, 69). Ces anthroponymes gallo-romains prolongeaient certainement une tradition gauloise ancienne qui faisait donner ce nom pour des raisons sacrées (comme aujourd'hui nos prénoms continuent à copier des noms de saints ou de grandes figures du Christianisme). Parmi les anthroponymes gallo-romains modelés sur l'appellation de l'IF, certains noms composés mettent bien en valeur l'aspect sacré qui était conféré à l'arbre. À Auxerre, *Ivima[ros]* est « Grand-par-l'IF »; à Cunéo (au-dessus du Col-de-Tende), *Ivomagus* se dit le « Desservant-de-l'IF »; à Bordeaux, on apprend que « Camulia a édifié [un monument] pour ses parents *Blastus* et *Ivorix* »; cet *Ivorix* était littéralement le « Roi-» ou le « Chef-de-l'IF ». Presque semblable, la forme IVÉRIX se retrouve en Belgique,

dans le Hainaut, sur une sculpture gallo-romaine; or il s'agit cette fois d'un théonyme (Sterckx, 1994b). Tous ces noms marquent une volonté d'appropriation du sacré: les personnes qui les portaient semblent avoir voulu mettre leur vie sous la protection d'un arbre affectionné par la divinité. Le même phénomène est bien connu en Irlande celtique ancienne, où est attesté le nom propre *Mac Ibaïr* qui désignait le « Fils-de-l'IF » (Vendryes, 1948, 281).

Le prénom *Yves* (et les prénoms qui s'y rattachent: *Yvon*, *Yvette*, *Yvonne*) se sont forgés sur la même racine **ivo-*. On fait souvent remonter ces formes au germanique, car les anciens Germains, à l'instar des Celtes, appelèrent également l'arbre *iv* (d'où l'allemand moderne *Eibe*), et ils le tinrent aussi pour sacré. Il se peut que les Francs aient revivifié sur notre territoire l'emploi de ce nom. Mais sa tradition était d'origine parfaitement celtique: on connaît, du reste, appartenant à la « matière celtique », le roman de Chrétien de Troyes *Ivain ou le Chevalier au Lion*. Au XIIIe siècle, les Bretons révéraient saint *Yves de Kermartin* par une tradition très vraisemblablement celtique.

Si nous mettons de côté la Bretagne et son influence celtique persistante, les formes anthroponymiques connues à l'époque gauloise et gallo-romaine n'apparaissent-elles pas, par contre, les branches mortes d'un passé perdu? En fait, leur mémoire – endormie – se retrouve, toujours présente, dans le nom de localités de France: les nombreuses ÉVRY (Essonne, Seine-et-Marne, Yonne), EYVIRAT (Dordogne), IVORY et IVREY (Jura), IVRY (Côte-d'Or, Eure, Oise, Val-de-Marne), IWUY (Nord), YVRAC (Charente et Gironde), YVRÉ (Sarthe), etc., gardent en elles le nom propre *Eburius* associé à un suffixe gaulois *-acos*: ce sont des toponymes créés à partir des noms des propriétaires de domaines qui tous s'étaient dénommés sur l'appellation gauloise de l'IF (Longnon, 1920-1929, 79; Guyonvarc'h, 1959a, 40; Nègre, 1990, 206-209 et 212-213; Taverdet, 1986c, 43). De même, en Grande-Bretagne, *Eburacum* (nom attesté dans l'*Itinéraire d'Antonin*) est devenu YORK (d'où l'appellation du YORKSHIRE) (Deroy et Mulon, 1992, 522).

Le terme gaulois **ivo-* étant passé dans la langue romane a engendré, à date plus récente, de nouveaux noms de lieux, comme LES IFS (Seine-Maritime), LES IFFS (Ille-et-Vilaine), IVOY (Cher), LES YVETEAUX (Orne), YVOY (Loir-et-Cher)... Quoiqu'ils aient été formés à partir d'un nom d'origine gauloise, il ne faut y chercher aucun souvenir de la sacralisation des arbres à l'époque de la Gaule: ces toponymes marquent simplement la présence d'IFS.

Cependant, nous gardons d'autres noms de lieux en rapport avec cette essence, qui remontent à une époque beaucoup plus haute et où l'on peut percevoir encore le caractère sacré anciennement donné à l'arbre. Comme Claude Sterckx le souligne, il s'agit quasiment toujours de formations associant deux éléments (« Les noms composés à partir des noms d'arbres portent généralement une signification nettement religieuse ou sacrée. ») (Sterckx, 1994b, 260, s'appuyant sur les relevés de Birkhan, 1970, 446-447). Le radical *ebur-* s'y combine avec un élément *-briga*, *-dunon*, *-duron*, *-ialo-* ou *-magos*. L'étude du vocabulaire de la guerre nous a fait déjà découvrir les *Eburo-briga*, « Citadelles-de-l'IF »: AVROLLES (Yonne) (citée au IVe siècle sous la forme *Eburobriga*, dans la *Table de Peutinger*); et aussi les *Eburo-dunon*, « Forteresses-de-l'IF »: AVERDON (Loir-et-Cher) (*Everdunensis* au XIe siècle), ÉBRÉON (Charente) (*Ebredonus* en 868), EMBRUN (Hautes-Alpes) (signalée dès le Ier siècle dans la *Géographie* de Strabon), ÉVRUNES (Vendée) (*Ebreduna*, au XIVe siècle), auxquelles on peut joindre YVERDON (Suisse) (*Eburoduno* sur la *Table de Peutinger*), en territoire gaulois (dans l'Europe celtique, le souvenir d'une antique *Eburodunon*, attestée chez Ptolémée, se garde aussi dans BRNO, en République tchèque). On trouve également une *Eburo-duron*: YVORNE, située en Suisse, dans le canton de Vaud. Ajoutons des *Eburo-ialo-*, « Clairières-

de-l'IF » : AVREUIL (Aube) et ÉBREUIL (Allier, Charente) ; et des *Eburo-magos*, « Marchés-de-l'IF » : BRAM (Aude) (*Eburomagi* dans une inscription du II[e] siècle, découverte à BRAM en 1969), ÉVRON (Mayenne) et ENVERMEU (Seine-Maritime) (*Evremou* en 875) (Nègre, 1990, 167, 170-171, 173, 179, 192 ; Le Quellec, 1998, 101 ; Jaccard, 1906, 531-532 ; Delamarre, 2003, 159-160 ; Bader, 2003, 51). Il est fort possible que certains de ces toponymes gardent seulement souvenir de la présence de l'IF (espèce très commune en Gaule) (César, *GG*, VI/31) : cas des *Eburo-ialo-*, et de supposés **Eburo-ceton*, « Bois-d'Ifs », qui seraient à l'origine d'ÉVRECY (Calvados), YVERSAY (Orne, Vienne), YVRECEY (Manche) (Falc'hun, 1979, 26 ; Delamarre, 2003, 160). Mais beaucoup de ces toponymes paraissent faire plutôt allusion à une tradition sacrée : on ne voit guère des appellations descriptives dans les « Citadelles- », les « Forteresses- » ou même les « Bourgs » et les « Marchés-de-l'IF ».

D'autres traces, attestées à date ancienne, nous confirment dans l'idée d'un arbre lié au divin. Au sud de Lyon, YVOURS, quartier limitrophe entre la commune d'Irigny et de Pierre-Bénite, au bord du Rhône, était jadis établissement sur le territoire gaulois des Ségusiaves. On y a découvert les restes d'un autel gallo-romain dédié aux *Eburnicae Matrae* (*C.I.L.*, XIII, 1765). Le théonyme explique le nom moderne d'YVOURS. Les ÉBURNIQUES étaient les « Déesses-Mères-de-l'IF ». L'ensemble des membres de la communauté locale devaient invoquer ces Mères comme des divinités protectrices, attachées à l'arbre sacré (Allmer, 1887, 299 ; et 1897, 490-491).

Nous avons vu dans *La Gaule des combats* que deux peuples gaulois avaient choisi l'IF pour leur dénomination : les ÉBUROVIQUES, gardés dans le nom de la ville d'ÉVREUX, étymologiquement « Combattants-de-l'IF », « Guerriers-qui-révèrent-l'IF » ; et les ÉBURONS installés entre Meuse et Rhin, qui se disaient « Hommes-de-l'IF » (Guyonvarc'h, 1959 ; Michel, 1981, 130-131). Or il faut souligner que le roi des ÉBURONS au temps de la guerre des Gaules, Catuvolcus, se voyant vaincu, s'empoisonna avec de l'IF. Impossible ici de voir un effet de hasard (Tourneur, 1930). L'arbre a bien été employé par le chef belge avec les mêmes raisons sacrées que celles ayant présidé jadis à la dénomination du peuple : qui s'était mis sous le patronage de l'IF choisit délibérément de mourir par lui : « C'est là un suicide rituel largement chargé de signification religieuse » (Sterckx, 1994a, 116).

L'IF était connu dans l'Antiquité comme arbre aux propriétés vénéneuses : ses feuilles étaient réputées toxiques, comme son écorce et son suc. Des analyses biochimiques ont montré que ces accusations n'étaient pas complètement infondées : les chercheurs ont réussi à mettre en évidence dans sa sève la présence de « taxine », un alcaloïde cardio-actif très vénéneux, capable de créer des troubles dangereux (Brosse, 1990, 109). L'IF pouvant représenter pour les Gaulois un arbre-de-trépas fut symboliquement et religieusement lié à l'idée de mort. Son bois (comme l'a montré l'étude des armes, dans *La Gaule des combats*) servit à fabriquer des lances, des arcs et des flèches. Peut-être le guerrier considérait-il que l'IF, arbre des dieux, pouvait lui donner une puissance supérieure, un pouvoir magique pour tuer l'adversaire. Et peut-être pour cela ce guerrier se nommait-il sur le nom de l'IF, aujourd'hui pacifiquement porté par les ÉVRYENS, IVRYENS et autres IWUYSIENS.

Cependant, d'une façon totalement antithétique (les symboles sont souvent ambivalents), l'arbre-de-mort put être aussi considéré par les peuples gaulois comme arbre-de-vie. Claude Sterckx souligne à juste titre cette « ambiguïté de l'IF » (1994a, 116). L'empereur Claude (né à Lyon en 10 avant notre ère), pour qui la Gaule a joué un grand rôle comme pays de naissance et d'adoption, fit publier un curieux décret où il est dit que la sève d'IF est souveraine contre les morsures de serpents. « Ne serait-ce pas là – se demande Pierre Flobert

qui rappelle le fait – une recette de la médecine druidique », dont l'empereur aurait subi l'influence (Flobert, 1968, 266) ? Utilisé par les guerriers pour tuer, l'arbre aurait aussi servi pour guérir des vies : « support du savoir magique » des prêtres, devenus les « Desservants-de-l'IF » (Sansonetti, 1993, 355). Prescience des druides habiles dans l'emploi des plantes médicinales ? Dans les années 1970, des chimistes américains ont réussi à isoler dans l'IF une molécule active à la structure complexe, qui s'est révélée efficace contre les cancers, parvenant à bloquer le processus de prolifération anarchique des cellules. Un premier médicament (extrait de l'écorce des IFS) a été mis au point, le *Taxol*. Les recherches menées en 1980-1990 par une équipe de chercheurs du C.N.R.S. ont permis de créer un second produit, deux fois plus actif, fabriqué à partir de feuilles d'IF, le *Taxotère* (Strazzulla, 1989 ; Ponchelet, 1995). Distribué par les laboratoires *Aventis,* il sert en milieu hospitalier dans le traitement contre des cancers du sein, du poumon, de la prostate (c'est aujourd'hui le médicament français anticancéreux le plus utilisé dans le monde).

Des preuves nous montrent que le bois d'IF représenta pour les peuples celtes une matière privilégiée de communication avec le divin. En Irlande, il servit de support à l'écriture ogamique (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 147 ; Guyonvarc'h, 1997, 198-201). En Gaule, il fut employé pour fabriquer des objets liés au culte. Les archéologues ont retrouvé sur le site du Vieux-Toulouse (jadis dans le territoire des Tolosates), conservé au fond d'un puits – lieu sacré de communication entre le monde terrestre et les forces souterraines –, un seau à feuillards en tôle de bronze, de joli décor, qui avait été fabriqué à partir de douves d'IF. Daté de l'époque de la Tène III, il faisait partie d'un service à vin destiné, pense-t-on, aux pratiques religieuses (Kruta, 1986, 32 ; Arramond et autres, 2004). À Agen, sur le plateau de l'Ermitage (site d'un oppidum gaulois des Nitiobroges), ont été découverts dans un puits à offrandes de 10 m de profondeur, parmi des objets variés, deux seaux à cerclage de bronze et douelles d'IF (sans doute de la fin du IIe siècle avant J.-C.). Il s'agit d'un « puits à offrandes appart[enant] à l'activité religieuse des Gaulois » ; le « caractère rituel paraît évident » (Boudet, 1995, 32 ; Fages, 1995, 54) : les offrandes choisies, destinées à une divinité chthonienne, ont été disposées de façon organisée (et non jetées) ; certains objets ont subi des mutilations volontaires ; le puits a été comblé quelques semaines après le dépôt (s'il avait été utilisé comme puits à eau, on aurait constaté des formations d'humus) (Boudet, 1995 ; voir aussi Fages, 1995, 54, 99-106 et 108 ; belles photographies en couleurs représentant les deux seaux dans les deux publications ; Boudet, 1996 ; Arramond et autres, 2004). On verra dans l'étude des « Pratiques sacrées liées aux eaux et aux bois », (à la partie consacrée aux « Rites sacrés ») que plusieurs autres sites ont amené de semblables découvertes en rapport avec la sphère religieuse. L'IF a donc bien été associé aux croyances et aux pratiques rituelles celtes. Le peuple gaulois était « très religieux », comme le souligne César (*GG*, VI/16). Les druides enseignaient que la mort ne constituait pas un terme : les existences humaines se poursuivaient dans d'autres cycles de vie ; le trépas était promesse de renaissance. Par son verdoiement perpétuel, par la dureté de son bois très compact, presque incorruptible, par sa longévité remarquable – parfois plus de 1500 ans – l'IF pouvait être montré comme hors des effets du temps : toujours identique, immuable, semblant « proclamer l'existence d'un état hors de la caducité inhérente au pouvoir de Chronos » (Sansonetti, 1993, 352). Si les peuples gaulois ont fait de son image un symbole d'éternité, à leur suite, nous avons gardé ce sentiment, et nous relions toujours l'arbre à la religion : l'IF vert est devenu présence des cimetières, forme haute qui affiche la promesse de survie.

Seaux en douves d'IF découverts par Richard Boudet, en 1993, dans un puits sacré, sur le plateau de l'Ermitage, à Agen. La fabrication est gauloise; le mot désignant l'essence du bois est lui-même d'origine gauloise.



La mémoire des mots peut franchir parfois les siècles. Si les témoignages de l'archéologie, de l'histoire ancienne, nous montrent dans l'IF une essence particulièrement liée au divin en Gaule, les faits linguistiques nous l'attestent aussi: à la fois des anthroponymes, des toponymes, des ethnonymes, des théonymes ont gardé des traces sacrées de l'arbre (on ne peut renvoyer tous ces souvenirs linguistiques à la seule présence physique de l'arbre; ils doivent garder au moins une petite paillette des croyances gauloises). Et dans notre vocabulaire, un indice majeur nous demeure: le nom même de l'IF est issu du gaulois *ivos*. Pour Walther von Wartburg, il ne fait pas de doute que « c'est au culte gaulois des morts qu'il faut attribuer la conservation [de ce] mot » (1941, 48).

2.2.3. *Le COUDRIER, le CORMIER, l'ALISIER: la connaissance et la sagesse supérieures*

Trois arbrisseaux – plutôt qu'arbres – ont pu avoir pour les Gaulois une valeur sacrée: le COUDRIER, le CORMIER, l'ALISIER. Leurs résonances symboliques et religieuses sont très voisines.

Notre mot de *noisetier* ne remonte qu'au XVI[e] siècle. Auparavant l'arbre était appelé usuellement COUDRE ou COUDRIER (appellation qui s'est maintenue dans les dialectes septentrionaux de France, et qu'on retrouve dans des toponymes) (Bloch et von Wartburg, 1975, 162 et 433; Rey, 1992, 509; Dauzat et Rostaing, 1978, 202-203). Le terme latin qui désignait le « noisetier » ne pouvant phonétiquement expliquer le français COUDRIER, les linguistes doivent reconnaître l'influence du mot gaulois correspondant: **coslo-/*collo-* (Dottin, 1920, 248; Lambert, 2003, 196; Delamarre, 2003, 127). Si l'empreinte du terme gaulois a été déterminante, c'est peut-être que les populations indigènes, quoique romanisées,

ne pouvaient totalement se défaire de l'appellation traditionnelle de cette essence. Sans doute l'arbre était-il très fréquent en Gaule. Mais il a pu être lié aussi dans les esprits aux pratiques religieuses et sacrées.

Françoise Le Roux a bien souligné comment l'analyse des faits gaulois gagnait à être parfois éclairée par la confrontation des sources insulaires (Le Roux, 1963, 123). Les textes irlandais anciens nous montrent des druides mythiques utiliser des baguettes sacrées, insigne de pouvoir religieux et de puissance sur les hommes et les éléments (ainsi Sendra, druide du roi d'Ulster Conchobar, calme par le pouvoir de son instrument la colère du peuple des Ulates) (Persigout, 1985, 181). On voit aussi les satiristes lancer leurs incantations divinatoires une baguette à la main (même réf., 54). Or cette baguette, selon les mêmes textes anciens, était souvent faite d'une branche taillée dans du COUDRIER. « Cûchulainn [...] vit deux hommes qui se battaient et un *cainte* [poète satiriste] avec une branche de COUDRIER auprès d'eux », lit-on dans le texte irlandais ancien de *La Razzia des vaches de Cooley* (Deniel, 1991, 364).

Il y a des probabilités que ce bois, emblème sans doute lié au pouvoir spirituel, aux dons supérieurs, ait été aussi utilisé par les druides gaulois dans les pratiques divinatoires. Le terme de *cambutta* désignait étymologiquement dans la langue gauloise un « petit bâton courbé », une « verge de bois arquée ». Il est attesté à l'époque mérovingienne, et jusqu'au XIIe siècle où il servait à nommer une « crosse d'évêque » (von Wartburg, II/1, 1949, 125-127). On peut se demander – à titre d'hypothèse – si le dignitaire chrétien n'aurait pas symboliquement voulu reprendre l'usage insigne de la branche ou de la baguette du druide. Nous avons vu que tout symbole peut être double, force positive ou force négative. La légende « du COUDRIER de saint Taurin » rapporte que des baguettes de COUDRIER auraient servi à frapper Taurin, premier évangélisateur et évêque d'Évreux (ayant lutté contre les anciennes croyances païennes) ; le *Dictionnaire topographique de l'Eure* prétend que le souvenir s'en garderait dans le nom de Gisay-la-COUDRE (cependant, ce qualificatif semble être apparu bien tardivement) (Mathière, 1925, 304-305 ; Cliquet, 1993, 73 ; de Beaurepaire, 1981, 116). Dans un domaine plus profane, l'ancienne tradition a fait longtemps considérer le COUDRIER comme un bois apte à repérer les trésors enfouis, à trouver l'eau cachée des sources souterraines : croyance gardée des antiques pouvoirs attribués aux prêtres gaulois dans la magie végétale ? Notons, en tout cas, que l'expression de « baguette de COUDRIER », utilisée à propos du sourcier, a conservé le nom ancien de l'essence, au lieu d'adopter l'appellation moderne de *noisetier*. Est-ce tout à fait un hasard ?

Longtemps aussi, dans les campagnes, des pratiques sacrées sont restées liées au COUDRIER. Un procédé de divination couramment employé consistait « à faire brûler des baguettes de noisetier recueillies à la Saint-Jean » pour connaître les chances de guérison d'un malade : si les petits charbons issus de la combustion tombaient rapidement au fond d'un verre d'eau, la maladie était grave (Caulier, dans Landes, 1992, 125). Jusqu'au XIXe siècle, dans l'Yonne et la Nièvre, on fabriquait des *croisettes*, avec de jeunes pousses de COUDRIERS : petites croix de bois qui étaient fichées en terre dans les champs, et censées protéger les cultures (Van Gennep, 1934, 104-105 ; Millat, 1997, 87-88). Le mont BEUVRAY, site de l'antique BIBRACTE, a gardé des traditions pouvant remonter à l'époque de la Gaule : dévotions rendues aux eaux sacrées ; foire annuelle rappelant l'activité de l'ancienne place de commerce (Bertin et Guillaumet, 1987, 84-86). Or, encore au siècle passé, « le premier mercredi de mai, les pèlerins qui allaient boire aux sources du Mont-Beuvray, avant le lever du soleil, croyaient conjuguer le sort ou les maladies en jetant par-dessus l'épaule gauche des baguettes de

coudrier » (Sébillot, 1983, 96). Le bois du COUDRIER était censé apporter santé et prospérité; il est donc vraisemblable que son nom gaulois ancien a été sacralisé. Dans le Dauphiné, « au Premier de l'An, les fontaines [étaient] ornées de noisettes et de pommes d'amour, et l'extension de cette pratique, à des régions très éloignées les unes des autres, montre qu'elle [devait] être la survivance d'un ancien rite » (Guénin, 1909-1910, 118-119).

Le caractère sacré du COUDRIER, affiché dans le vocabulaire et dans les traditions, nous est confirmé par les découvertes archéologiques antiques (le mot n'a donc pas été gardé pour des raisons uniquement profanes). Dans le bassin sacré de la source des Roches, à Chamalières (Puy-de-Dôme), fouillé à partir de 1968, on a retrouvé des ex-voto en bois, des vases de céramique, des monnaies, mais aussi un bon nombre de noisettes, jetées par les fidèles en offrande à la divinité, au Ier siècle de notre ère (Dumontet et Romeuf, 1980, 9). Ce n'est pas un cas unique! Dans le bassin du sanctuaire de source des Fontaines-Salées (Yonne), ont été retirées près de 150 noisettes non consommées (Lacroix, 1956, 256-257). À la source de la Font de Vie, à Coren-les-Eaux (Cantal), on a aussi ramassé une quantité importante de noisettes (Boudet, 1889). Dans le puits d'offrandes récemment fouillé sur l'oppidum de L'Ermitage, à Agen, les archéologues ont trouvé, parmi les objets rituellement offerts à la divinité chthonienne, de nombreuses coques de noisettes (le responsable des fouilles pensait que l'officiant qui les déposa « était peut-être friand de noisettes ») (Boudet, 1995, 32). À Bourbonne-les-Bains, enfin (on ne peut citer tous les exemples, ils sont trop nombreux), ont été découverts, parmi d'autres objets d'offrandes semblablement déposés dans un puits (statuettes, bijoux, monnaies), « des milliers de noisettes, de glands et de noyaux » (Thévenard, 1996, 132). Claude Sterckx, qui rappelle quelques-unes de ces découvertes, insiste sur le fait qu'on ne peut y voir des offrandes alimentaires banales: « Tout indique que leur choix était dicté par de profonds motifs inspirés du symbolisme et de la mythologie » (Sterckx, 1996, 18). Effectivement, plusieurs récits légendaires irlandais emploient le motif des COUDRIERS dont les fruits tombent dans une fontaine sacrée: « Les coudriers pourpres, dit un de ces textes évoquant l'Autre Monde, jetaient leurs noix dans la source et les cinq saumons de science qui étaient dans la source les saisissaient » (cité par Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 157): les fruits merveilleux de la science venaient comme un bienfait dans la source de vie. Protégée par sa coque, la noisette était perçue comme signe de richesse intérieure, de nourriture spirituelle, de connaissance supérieure et comme un symbole d'initiation.

D'autres arbres porteurs de fruits ont bénéficié de la même image symbolique et sacrée chez les Celtes: les sorbiers. Pour les anciens Irlandais, ils représentaient une essence sacrée apportant également science et connaissance, utilisée dans les opérations magiques de druides (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 152 et 418). Il est remarquable que le français (national ou régional) ait conservé les noms issus du gaulois de trois espèces différentes de sorbiers: l'ALISIER, l'AMÉLANCHIER et le CORMIER.

Nous avons découvert ces trois petits arbres dans l'étude de « L'Agriculture » (au tome II, *La Gaule des activités économiques*). L'ALISIER pousse sur des hauteurs crayeuses et calcaires. Les fruits qu'il porte jusqu'en hiver, les ALISES (gaulois **alisia* ou **alika*), ont un goût acidulé (Imbs, II, 1973, 526-527). Le terme dialectal d'AMÉLANCHIER se rencontre surtout dans le Sud-Est (Savoie, Provence et une partie du Languedoc) (von Wartburg, I, 1948, 1-2; Billy, 1995, 1). Il désigne un arbuste plutôt qu'un arbre, qui croît dans des régions montagneuses et sur des coteaux rocailleux. L'AMÉLANCHE (**aballinca*, « petite pomme ») est une espèce de petite nèfle (Imbs, II, 1973, 727). Enfin le CORMIER porte de très petits fruits, les CORMES (**corma* en gaulois), qui poussent en grappes (Imbs, VI, 1978, 186; Lambert,

2003, 196). Il est à noter que le mot de CORMIER était usuel autrefois pour désigner le « sorbier »; ce dernier terme n'est entré dans la langue qu'à partir du XVI[e] siècle.

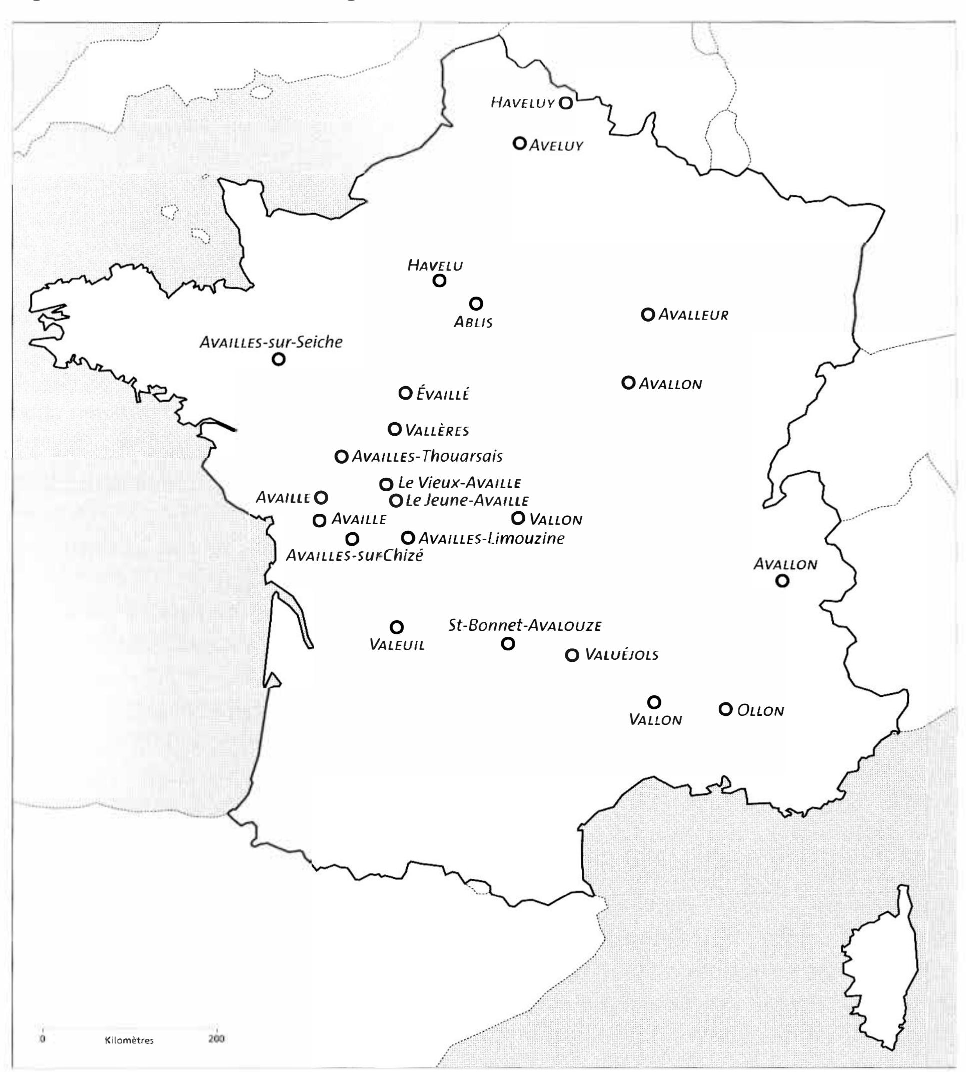
On peut se demander pourquoi ces trois arbustes ont été spécialement perçus comme sacrés. Il faut remarquer que tous trois donnent des fruits et que ces fruits sont caractérisés par leur petite taille. De la même façon que les noisettes, les baies ont dû représenter une nourriture spirituelle, une sagesse concentrée à laquelle l'homme pouvait atteindre dans l'exercice d'une connaissance supérieure: on les considéra d'un point de vue symbolique comme les fruits des arbres de la science. Ils offraient une nourriture spirituelle indispensable à qui voulait gagner l'immortalité. En Suisse, au XIX[e] siècle encore, on répandait des fruits de ces arbres sur les tombes des parents ou des amis défunts (Larousse, XIV, 1875, 888).

2.2.4. *Les pommiers de l'Autre Monde*

Dans tous les pays celtiques anciens le nom de la pomme s'est construit sur un même radical **ablu-* (peut-être d'origine non indo-européenne, mais ce fait est discuté): vieil-irlandais *ubull*, moyen-irlandais *aball*, gallois *afall-en*, breton *aval*, gaulois *aballo-* (Le Quellec et Sergent, 1995, 41; Delamarre, 2003, 29). Les légendes celtiques nous montrent de façon concordante le caractère symbolique et sacré prêté à l'arbre. Sans doute peut-on penser que ses fruits d'or étaient aussi censés apporter science et connaissance. Mais, surtout, ils donnaient santé, jeunesse et permettaient d'accéder à la vie éternelle de l'Autre Monde. Un récit irlandais ancien (*La Mort tragique des Enfants de Tuireann*) nous rapporte que Lug imposa comme épreuve à trois jeunes hommes, coupables du meurtre de leur père, de devoir rechercher et rapporter des pommes de vie éternelle: « Elles ont la couleur de l'or poli [...]. Elles ont le goût du miel quand on en consomme; elles ne laissent ni blessures sanglantes ni maladies malignes à ceux qui en consomment; elles ne diminuent pas quand on en consomme longtemps et toujours [...]. Bien que vous soyez braves, ô trio de guerriers, je ne pense pas que vous ayez le pouvoir (et c'est pas quelque chose que je regrette) d'enlever ces pommes » (dans *Textes mythologiques irlandais*, trad. Guyonvarc'h, 1980, 111). Une autre légende celtique insulaire relate comment un héros du nom de Condla reçut d'une messagère merveilleuse une pomme enchantée qui apaisa sa faim et sa soif pendant un mois entier sans que le fruit diminue de volume. Finalement, il fut entraîné par la jeune fille dans une barque de cristal vers l'Au-delà: la pomme était instrument d'immortalité (Le Quellec et Sergent, 1995, 14-15). En Bretagne, des contes et des traditions portent les mêmes images mythologiques. Dans la région de Plougastel, est toujours organisée, pour payer les messes et services des trépassés, une cérémonie de l'« arbre à pommes » (*Ar Wezenn Avaloù*): vente aux enchères d'une sorte de grande tourte au centre de laquelle est planté un petit arbre portant des pommes rouges (Le Quellec et Sergent, 1995, 19). Le pommier reste donc lié à l'Autre Monde.

Les Celtes appelaient le lieu de vie éternelle où ils plaçaient la résidence de leurs rois et de leurs héros défunts l'« *Île d'Avallon* » (*Insula Avallonis*; en irlandais *Emain Ablach*, et en gallois *Ynys Afallach*) (Ducourthial, 1996, 83; Le Quellec et Sergent, 1995, 13). C'était littéralement la « Pommeraie ». Or le même thème ayant servi à désigner l'*Île d'Avallon* se retrouve en France dans l'appellation de localités pareillement dénommées la « Pommeraie ». Citons, parmi elles, ABLIS (Yvelines) (*Avallocium* au VI[e] siècle, chez Grégoire de Tours); AVALLON (Yonne) (*Aballo* dans la *Table de Peutinger*) et AVALLON (Isère) (*Avalonis* au XI[e] siècle); AVELUY (Somme) et HAVELUY (Nord), peut-être aussi anciennes **Avallocium*; Saint-Bonnet-AVALOUZE (Corrèze) (*de Avalosa* vers 930) (Villoutreix, 1995, 113); VALLÈRES (Indre-et-Loire) (*Avalleria* en 1081 : la « Pommeraie »); VALLON (Ardèche et Allier) (jadis

Fig. 4 - 23 noms de lieux issus du gaulois *aballo-*.



vraisemblablement **Aballone*); VALEUIL (Dordogne) et VALUÉJOLS (Cantal) (anciennes **Aballo-ialum*, « Clairières-des-Pommiers ») (Nègre, 1990, 139, 186, 188; Delamarre, 2003, 29). Peut-être faut-il y ajouter plusieurs localités nommées AVAILLE et AVAILLES (Deux-Sèvres et Vienne) (Billy, 1996b, 250, malgré Gauthier, 1996, 152, et Nègre, 1991, 1066) (**fig. 4**). Gageons que tous ces lieux n'étaient pas forcément toujours nommés en raison de la présence de nombreux pommiers (l'AVALLONNAIS serait-il une région idéale pour leur croissance?). Par le choix de ce nom, les populations gauloises ont pu vouloir faire allusion à la Terre heureuse de l'Autre Monde. Remarquons que dans les représentations plastiques gallo-romaines, les déesses (et particulièrement les déesses-Mères) sont fréquemment montrées avec une corbeille de pommes ou un petit tas de pommes sur leurs genoux; d'autres tiennent le fruit en main: images de la richesse offerte par les dieux et promesse affichée d'immortalité heureuse, venue des jardins de l'Au-delà.

Des souvenirs assez variés nous restent donc de la valeur sacrée accordée aux arbres en Gaule. Les traces ont été parfois décelées dans les noms propres; mais pour beaucoup de toponymes les indices sacralisants sont difficiles à mettre en évidence. Ils semblent plus faciles à appréhender dans les noms communs qui nous demeurent: les appellations (remontant au gaulois) de l'ALISIER, du CORMIER, du COUDRIER, mais surtout du CHÊNE et de l'IF ont été gardées en partie parce que ces espèces étaient sacralisées en Gaule (faits confirmés par ce qu'on en sait chez d'autres peuples celtes). On pourrait peut-être ajouter d'autres essences, comme l'aulne, qui a laissé des traces nombreuses dans la toponymie et dans le lexique, sous son nom de VERGNE ou VERNE; Henriette Walter parle à son propos d'« arbre-culte » (Walter, 1997, 42, 45-48).

2.3. Dieux en relation avec les arbres?

Des noms de dieux gaulois transmis dans notre toponymie ont parfois été rapportés aux arbres et à la forêt; mais les liens paraissent ténus.

ARDUENNA et VOSÉGOS, que nous avons rencontrés dieux des hauteurs, sont souvent montrés par les commentateurs comme les protecteurs des grandes forêts des massifs qu'ils hantaient: ARDENNES et VOSGES. Ont-ils été révérés à ce titre? Il est vrai que VOSÉGOS est surnommé dans quelques inscriptions *Sil[vestri]*, le « Forestier » (*C.I.L.*, XIII, 6027 et 6059) (Juber et Luginbühl, 2001, 74), et qu'ARDUENNA a pu être assimilée à Diane, déesse chasseresse, « maîtresse [...] des vertes forêts » (Catulle, 34, 9-10, cité par Sterckx, 1995, 59; opinion modérée par Sterckx, 1998b, 33-34). Cependant ces traits sont accessoires, aucun rapport linguistique direct ne se montrant dans leur théonyme gaulois. De même le dieu ÉSUS ne tire pas l'origine de son nom d'une appellation en rapport avec les bois, même si ce dieu est représenté comme bûcheron défricheur: l'arbre n'est sans doute pour la divinité qu'un attribut secondaire.

Paul Lebel a cru retrouver dans le théonyme SINQUATIS (attesté par des dédicaces près de la frontière entre la Belgique et la France, et assimilé à Sylvain) (*C.I.L.*, XIII, 3968 et 3969) un dieu gaulois de la forêt, la région de découverte des inscriptions étant depuis très longtemps boisée (Lebel, 1950, 49-52; Grenier, 1960, 821-824). Il rattache le nom divin (qui se serait gardé dans quelques toponymes) à un radical celtique **sinkw-*, « profond », qu'il déduit du germanique **sinq-*, vieux-haut-allemand *sinkan*, « s'enfoncer ». Mais le rapport sémantique à la forêt paraît assez hasardeux. Nous verrons dans ce théonyme un nom plutôt en rapport avec des sources (se reporter à la partie suivante consacrée aux « Eaux sacrées »).

Dans une toute autre région, à Velleron (Vaucluse), a été trouvé un autel dédié au *deo Marti Buxeno*, le « dieu Mars BUXÉNUS » (*C.I.L.*, XII, 5832) (Allmer, 1896, 401). Le théonyme peut s'expliquer par le gaulois **boxo-*, « bois » (Whatmough, 1949; Evans, 1967, 317), auquel s'est adjoint le suffixe *-nos/-onos*, fréquent dans les théonymes: BUXÉNOS serait le « Maître-de-la-Forêt », « -du-Bois » (**Boxe-no-s*), donc l'équivalent gaulois du *Silv-anus* latin (Meid, 1957, 73 et 115). On connaît à Velleron un lieu-dit dénommé *Camp* BUISSON (*Campus Buxonus* au Moyen Âge); il garderait peut-être le souvenir de ce dieu BUXÉNOS (Benoît, 1959, 61).

D'autres divinités auraient protégé une essence précise. On l'a dit, ce serait peut-être le cas de BACOS – si l'on a bien affaire à un dieu « au Hêtre » (ce qui n'est pas du tout sûr) –, et plus probablement des Mères ÉBURNIQUES d'YVOURS, déesses en rapport avec l'IF. Wolfgang Meid et Claude Sterckx, après Jules Toutain, ont cru voir dans ALISANOS (attesté

à Couchey et à Visignot, en Côte-d'Or, à une cinquantaine de km d'ALISE-Sainte-Reine) un « dieu-des-ALISIERS » ou « -des-Aulnes » (*C.I.L.*, XIII, 5468 et 2843) (Toutain, 1920, 297; Meid, 1957, 108; Sterckx, 1994b, 260). Cependant, d'autres commentateurs avaient reconnu en lui une divinité de la hauteur rocheuse (Vendryes, 1948, 272; Duval, 1976, 60), voire un dieu des sources (Vaillat, 1932, 101) (résumé des différents points de vue dans Drioux, 1934, 135-136; et Deyts, 1967, 208-210). Finalement, ce pourrait être une simple divinité topique d'ALÉSIA (Lambert, 2003, 53 et 137-8). Enfin, nous avons évoqué dans les Pyrénées un dieu ERGÉ/ERCÉ, possible divinité au « Chêne »; mais les attestations au dieu (à une exception près) ne donnent pas la forme *Erce* (Lussault, 1997, 197).

Seuls quelques cas limités (souvent incertains ou circonscrits à des théonymes de second plan) montrent donc des toponymes liant appellations divines et noms d'essences végétales. Contrairement aux cultes anciens des hauteurs (assez souvent en rapport avec des noms divins), les traces assez mineures de divinités sylvestres suggèrent que les arbres ont été davantage perçus comme des supports symboliques de la religion que comme des objets véritables de divinisation: on ne saurait parler à propos des Gaulois de « dendrolâtrie ». Cependant, le lien de l'arbre au sacré n'est pas niable. On verra du reste dans l'étude des « Maîtres du Culte », au chapitre IV, que l'appellation gauloise des DRUIDES s'y rapportait très vraisemblablement.

3 - EAUX SACRÉES: RIVIÈRES ET SOURCES

Les eaux ont constitué pour les peuples gaulois un support privilégié de la religion. On doit même penser qu'elles ont été sacralisées plus que n'importe quel autre élément de la nature et qu'elles ont engendré davantage de dévotions que l'ensemble des dévotions « terrestres »: dans toute la Gaule furent répandus des cultes liés aux fleuves, aux rivières, aux sources. Nous pouvons dire avec Claude Bourgeois que « si l'eau se rencontre souvent dans l'histoire des religions, elle a eu une importance particulière pour les Gaulois et pour les Gallo-Romains » (Bourgeois, 1991, 7).

Un épisode ultime de la guerre des Gaules, en 51 avant J.-C., dénote la force des croyances qui s'attachaient aux eaux sacrées dans la tradition gauloise. Quoiqu'on n'ait pas affaire à un fait de langue, l'anecdote mérite d'être citée pour son caractère éclairant. Les troupes indigènes retranchées dans l'oppidum cadurque d'*Uxellodunum* se défendaient avec pugnacité contre les Romains qui les assiégeaient. Elles se résolurent pourtant à capituler: l'ennemi réussit à détourner par des canaux souterrains les eaux d'une source qui jaillissait au pied de la forteresse, ce qui fut interprété par les Gaulois comme le signe d'une manifestation défavorable des dieux: « La source, qui ne tarissait jamais, fut brusquement à sec, et les assiégés se sentirent du coup si irrémédiablement perdus qu'ils virent là l'effet non de l'industrie humaine, mais de la volonté divine. Aussi, cédant à la nécessité, ils se rendirent » (*GG1*, VIII/43).

Mis en évidence par un petit fait historique annexe, ce rôle prépondérant des eaux (considérées comme un don des dieux) se révèle surtout dans des traits linguistiques dont nous gardons l'empreinte. Et ils sont assez nombreux.

3.1. Les cours d'eau

3.1.1. Eaux chargées d'un potentiel sacré

Comme il avait joué dans le cas des oronymes, le symbolisme de la blancheur, de la clarté, s'est appliqué à des hydronymes. « L'eau claire, ainsi que l'écrit Gaston Bachelard, est une

tentation constante pour le symbolisme facile de la pureté. Chaque homme trouve sans guide, sans convention sociale, cette image naturelle » (1942, 182).

• *Noms en* Vindo-

Le radical *vindo-* signifie en celtique « blanc », « brillant »; mais il a aussi pris l'acception de « pur », « saint », « heureux » (Fleuriot, 1981, 185; Pennaod, 1992, 89; Sterckx, 1996, 116). La sacralisation portée par le terme se pressent dans un certain nombre d'anthroponymes (on sait que les peuples gaulois affectionnaient les noms valorisants et particulièrement ceux chargés de significations sacralisantes) : *Vindo*, *Vindoinissa*, *Vindon[ius]*, *Vindulo*, *Vindulus*, *Vindus* sont connus par des inscriptions antiques (Billy, 1993, 158). La petite ville de VEIGNÉ (Indre-et-Loire), au sud de Tours, pourrait ainsi garder le souvenir d'un dénommé *Vindonius* (Au IXe siècle, elle est appelée *Vindiniacum*) (Nègre, 1990, 209). Formé sur le même radical, on connaît surtout le nom du dieu gaulois VINDONNUS, étymologiquement le « Grand-Pur », attesté par plusieurs inscriptions trouvées à Essarois (Côte-d'Or), (mais qui ne semble pas avoir laissé de traces dans la toponymie) (*C.I.L.*, XIII, 5644, 5645, 4656) (Jufer et Luginbühl, 2001, 72; Thévenot, 1968, 110-111; *L'Archéologue/Archéologie nouvelle*, oct. 1996, 24). Or le culte de VINDONNUS était indiscutablement lié à l'eau : la divinité était révérée dans un sanctuaire explicitement dédié « à Apollon *Vindonnus* et aux Sources » (*Fontibus*), qui était installé sur la rive droite d'un petit ruisseau formé par les eaux de la *Cave* née à peu de distance (Espérandieu, IV, 1911, 352-369; Vaillat, 1932, 60-61 et 90; Deyts, 1961, 41-45; Sterckx, 1996, 116).

L'image de la pureté divine a pu jouer également dans des noms de rivières formés sur le même thème (sans qu'on en ait la certitude, mais le symbolisme sacré aime à se nourrir de l'ambiguïté des mots et de leurs sens). Parmi ces eaux « Blanches », virtuellement « Pures » et « Saintes », on citera le VEND, affluent du Petit-Lay (Vendée); la VENDE (Vendée), la VENDÉE (Seine-et-Marne et VENDÉE, le nom du département provenant de l'hydronyme), la BENDINE (Aude), la VENDÈZE (Cantal), la VENDAINE ou VANDAINE (Côte-d'Or et Saône-et-Loire), la VENDINELLE (Haute-Garonne)... (Nègre, 1990, 123-124; Deroy et Mulon, 1992, 502; Taverdet, 1976, 62; et 1994, 135; Le Quellec, 1998, 305-306).

L'examen des formes anciennes permet de voir que des localités ont formé leur nom sur ce même radical *vindo-* avec adjonction d'un suffixe gaulois *-issa* : modèle *Vindonissa*. Or, on peut remarquer qu'elles peuvent toutes être mises en rapport avec des cours d'eau qui les bordent. VANDENESSE (Nièvre) (*Vendenessa*, en 1183) est située sur la Dragne; VANDENESSE-en-Auxois (Côte-d'Or) est traversée par la VANDENESSE; VENDENESSE-lès-Charolles (Saône-et-Loire) se trouve sur une petite rivière, la Semence; dans le même département, VENDENESSE-sur-Arroux est, comme son nom l'indique, arrosée par l'Arroux; VENDRESSE (Ardennes) (*Vendonesse* sur une monnaie mérovingienne) et VENDRESSE-Beaulne (Aisne) (*Vindonissa*, en 553) sont aussi bordées par de petits affluents (Taverdet, 1976, 62; 1994, 135; Nègre, 1990, 133). On pourrait y ajouter certaines *Vindo-briga*,



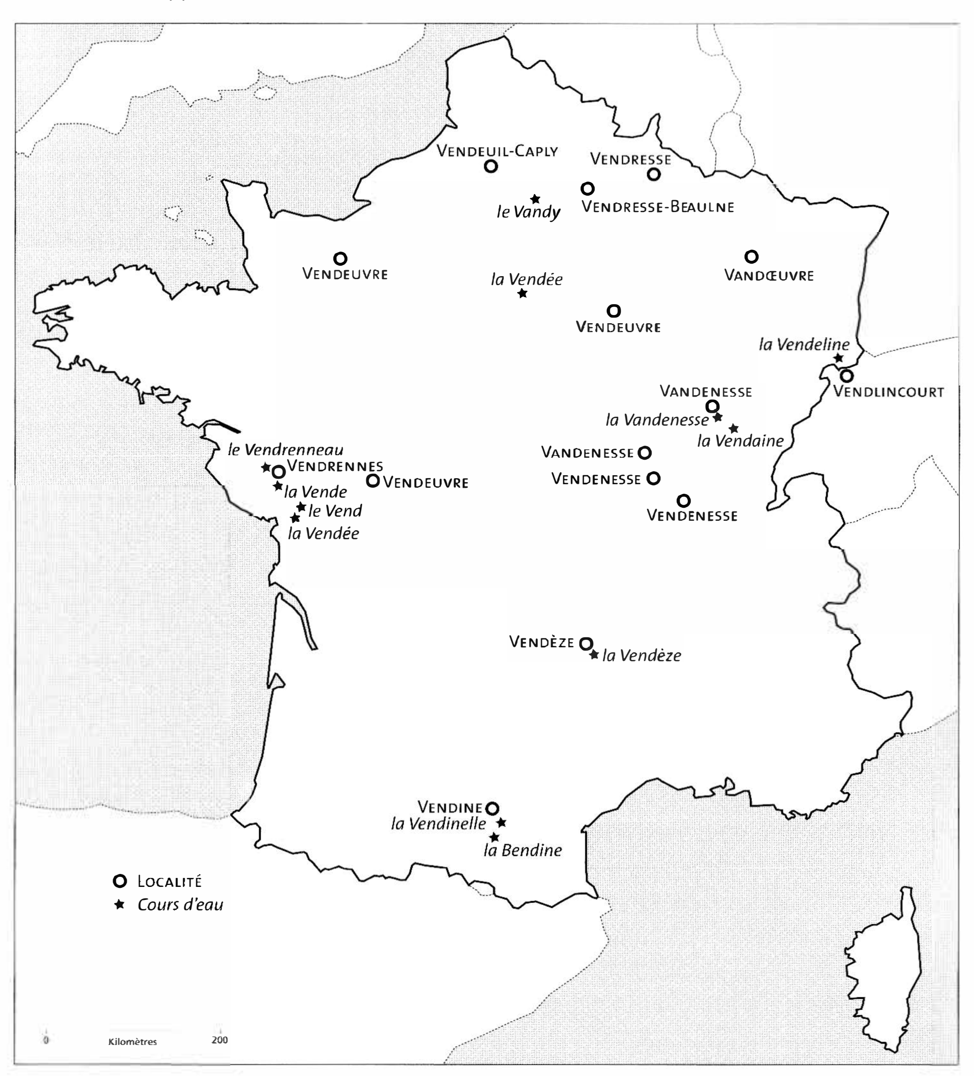
Base de statue, avec inscription au *deo Apollini Vindonno* : « l'Apollon VINDONNUS » (*C.I.L.*, XIII, 5644), découverte au sanctuaire d'Essarois (musée du Châtillonnais, Châtillon-sur-Seine) (Espérandieu, IV, 1911, 355).

« Citadelles-sacrées » : VANDŒUVRE-lès-Nancy (Meurthe-et-Moselle), « à l'origine d'un ru gagnant la rive gauche de la Meurthe » ; VENDEUVRE (Aube), placée sur la Barse (qui y trouve sa source), et au lieu de rencontre de plusieurs petits cours d'eau : ru *du Crot des deux Fossés*, ru *du Crebenard*, ru *du Puits*, ru *de Beurey*... (carte IGN 2918 O) ; également VENDEUVRE, Calvados, installée en bordure de la DIVES, au nom, on le verra, lui-même sacré (sur ces localités, se reporter à Joanne, VII, 1905). Citons enfin VENDRENNES (Vendée) (*Vendrina*, au XIIe siècle, avec attraction de *vendre*), où la Grande-Maine prend sa naissance, et où coule un ruisseau appelé le VENDRENNEAU (Le Quellec, 1998, 307 et 163) ; VENDINE (Haute-Garonne), à l'est de Toulouse, où coule la VENDINELLE (Nègre, 1990, 124) ; et VENDLINCOURT, en Suisse (canton du Jura) (*Wandeleincurt*, en 1136), où la VEND(E)LINE a sa source (Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 94) (**fig. 5**).

Des cultes se développèrent-ils près de ces différents sites d'eaux « pures » ? La découverte de pièces archéologiques isolées, comme une statuette de Mercure en bronze, près du bord de la VENDAINE, au *gué des Pierres*, ne peut certes suffire à l'établir (Rebourg, 1994, 484-485). Parfois, cependant, les faits sont plus nets. VENDEUIL-Caply (petite commune de l'Oise, à une trentaine de kilomètres au sud d'Amiens) est une ancienne *Vendolio* (forme attestée vers 1048) ; elle fait donc partie de la série des noms en *vindo-*. Il s'agit d'un ancien vicus gallo-romain établi tout près de la rivière la Noye, au pied d'un vieil oppidum gaulois de type éperon barré (aujourd'hui *mont Catelet*) (Woimant, 1995, 468-469, 472-486). Ces « abords orientaux des sources de la Noye constituent un site d'une exceptionnelle ampleur », au dire des archéologues (Agache, 1978, 412), certainement lié au sacré : là, à proximité de la frontière des Ambiens, sur le territoire Bellovaque, exista un vaste sanctuaire rural. Les vestiges de deux théâtres antiques ont été retrouvés dans la plaine, et aussi les restes d'un fanum installé sur la hauteur de l'oppidum. Le temple remontait, pour sa plus ancienne structure, à l'époque d'avant la Conquête. On a repéré, sur l'aire sacrée, des enclos, un fossé, des fosses cultuelles, et exhumé fibules et monnaies gauloises en grand nombre (Dufour, 1964 ; Agache, 1978, 237-241 et 412-414 ; Fichtl, 1994, 178 ; Woimant, 1995, 475-476 ; Arcelin et Brunaux, 2003, 71 ; et surtout Piton, 1992-1993). Les populations, comme elles le faisaient à l'époque de l'Indépendance, continueront après la Conquête à venir en ce lieu prier les dieux (Fichtl, 1991, 25). Le sanctuaire surplombait la vallée et sa rivière, dont les eaux, distantes seulement de quelques centaines de mètres, enserraient alors l'oppidum (Dufour, 1964, 230-231). Il n'est pas douteux que ces bras d'eau n'aient représenté du haut de l'oppidum un élément marquant du paysage. Le nom de l'agglomération s'installant après la Conquête au pied de la hauteur nous semble donc avoir été donné pour des raisons non pas profanes mais sacrées (nous ne retiendrons pas le sens généralement adopté d'espace essarté, de « clairière blanche » : que l'on compare **Vindo-ialo*, VENDEUIL, avec **Divo-ialo*, DEUIL, dans le Val-d'Oise, toponyme examiné plus loin, et qui comporte une nuance sacrée). Nous croyons plutôt que le premier terme du composé gallo-romain a été repris d'une appellation gauloise primitive donnée pour des motifs religieux en rapport avec les eaux sacralisées qui baignaient le site. Mais priait-on à VENDEUIL-Caply, à l'époque de la Gaule, un dieu ou une déesse spécialement attaché(e) à la rivière ? Rien ne nous le certifie.

Nous avons vu qu'un dieu gaulois des eaux, VINDONNUS, était attesté à Essarois, en Côte-d'Or. Dans le cas des VANDENESSE, VENDENESSE et VENDRESSE qu'on a relevées en plusieurs régions de France, on a invoqué en parallèle une déesse **Vindonissa*, la « Très-Blanche », la « Très-Sacrée » (positions rappelées par Taverdet, 1994, 83 et 135). Cependant les preuves archéologiques et épigraphiques de l'existence de cette déesse font

Fig. 5 - Noms de localités et de cours d'eau issus du thème gaulois *vindo-*, « blanc », « pur », « sacré », en rapport avec les eaux sacrées.



totalement défaut. Dans le doute concernant l'origine théonymique de ces toponymes, nous préférerons donc parler d'ondes sacralisées plutôt que d'eaux divinisées. Pour les populations anciennes, il est certain que l'alimentation en eau potable a été une question très importante. La contamination des nappes (facteur de maladies, d'épidémies) ayant dû poser des problèmes sérieux, leur pureté a été jugée capitale. Remarquons-le: tous les hydronymes évoqués nomment des petites rivières, jamais très éloignées de leur source: eaux sans doute de bonne salubrité, perçues comme claires mais surtout comme pures. Il n'est donc pas étonnant que leurs riverains aient pu leur conférer une valeur sacrée, traduite dans les appellations.

• *Noms en* Glano-

On trouve dans plusieurs départements des rivières ou ruisseaux appelés le GLAND. Ainsi le GLAND, dans l'Ain (*Glan*, en 1272), qui arrose GLANDIEU, avant de se jeter dans le

Rhône; le GLAND, affluent du Doubs (*Glan*, en 1310), dans le département du Doubs; le GLAND, affluent de l'Armançon, dans l'Yonne, qui coule à GLAND (*Glanz*, au XIII[e] siècle) (Nègre, 1990, 115; Taverdet, 1996, 46). Certains étymologistes ont envisagé de rapporter leur nom à un gaulois **glanna-*, « rive » (Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 50). On songera plutôt à un radical gaulois, **glano-*, qui a comporté des connotations symboliques et sacrées voisines de celles de *vindo-* (Nègre, 1990, 115; Delamarre, 2003, 180). La graphie actuelle en -ND peut être due à l'influence homonymique du nom du fruit du chêne (Taverdet, 1983b, 30; Nègre, 1990, 115): rappelons avec Pierre Guiraud que « l'homonymie, [...] loin d'être un simple accident marginal, joue dans l'évolution du langage un rôle considérable » (1972, 76).

Ce radical **glano-* remonte à un indo-européen **ghel-*, « luire », « rayonner » (Pokorny, 1959, 429-432). Sa signification première était « clair », « brillant »; on le retrouve aussi dans les différentes langues celtiques avec le sens de « pur », « sacré » (irlandais *glan* et gallois *glân*, « pur », « limpide »; breton *glan*, « pur », « parfait », « saint », « sacré ») (Henry, 1900, 133; Guyonvarc'h, 1955a; Plonéis, 1983, 89; Pennaod, 1992, 83-84, 87; Lambert, 2003, 90). Jean-Marie Plonéis cite pour le celtique breton le nom du « petit ruisseau capté par les moines de l'abbaye du Relecq (Finistère, à l'est de Plounéour-Ménez) pour leur alimentation en eau potable »: le *Gwaz hlan*, « ruisseau sacré »; il pense qu'une telle appellation, récupérée par le christianisme, a dû s'appliquer à un lieu « antérieurement l'objet d'une vénération, d'un culte » (Plonéis, 1983, 89 et 93). Pour l'ancien domaine gaulois, le même phénomène a pu se produire. La Chapelle-GLAIN (Loire-Atlantique) (*Capella Glen*, en 1287) « désignait primitivement une chapelle sur la rive du ruisseau [...] du Don »; le nom du lieu a été transporté au village établi à peu de distance (Nègre, 1990, 115). À proximité du cours d'eau le GLAND (*Glan*, *Glans* en 1258-1260), affluent de l'Oise à Signy-le-Petit (Ardennes), nous trouvons l'écart de La Chapelle-du-GLAND ou -des-GLANDS (*Ecclesia de Gland*, en 1132), avec la *Chapelle du* GLAND et sa *Fontaine* voisine *Notre-Dame-du-*GLAND (Malsy, 1999, 447; Tamine, 1999, 30). Elles furent durant dix siècles au moins lieu de pèlerinage et de culte voué à la Vierge: « l'eau que les fidèles venaient y boire les prévenait ou guérissait des fièvres » (Tamine, 1999, 30). « On peut se demander, souligne Michel Tamine, [...] dans quelle mesure le lieu de culte chrétien ne succède pas à un culte plus ancien voué à l'eau; le thème de la pureté assure naturellement la filiation avec la dévotion à la Vierge » (même réf., 30-31).

À côté de la forme **glano-* a pu exister une forme **glana*, qu'on verra à l'origine de différents petits cours d'eau appelés GLANE (souvent rapportés au modèle **glanna-*, « rive »): la GLANE, en Corrèze (affluent de la Dordogne, auquel il faut associer GLÉNY, hameau au lieu du confluent; et affluent de la Maronne, auquel on rapportera l'appellation du hameau de GLANE); la GLANE, dans la Creuse (affluent de la Creuse, auquel on doit lier la localité de GLÉNIC); la GLANE, en Dordogne (affluent de l'Isle); et la GLANE, dans la Haute-Vienne (affluent de la Vienne, avec le hameau de GLANE) (Nègre, 1990, 116, pour l'interprétation **glanna-*; Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 50; et Delamarre, 2003, 180, pour l'interprétation **glana*).

Comme pour les noms en *vindo-*, nous semblons avoir affaire pour les appellations de cours d'eau tirées de **glano-*/**glana*, « limpide », « pur », « saint » – en l'absence de toute trace de divinité gauloise explicitement liée à ces eaux – à une religiosité vague, à une sacralisation diffuse. Cependant, l'étude des « Sources » nous montrera que le même radical *glan-* a servi aussi à désigner des ondes naissantes liées à des cultes d'eaux antiques, et qu'il se retrouve

également dans l'appellation d'un dieu gaulois de notoriété, preuve de son attachement aux croyances religieuses.

3.1.2. *Eaux « divines »*

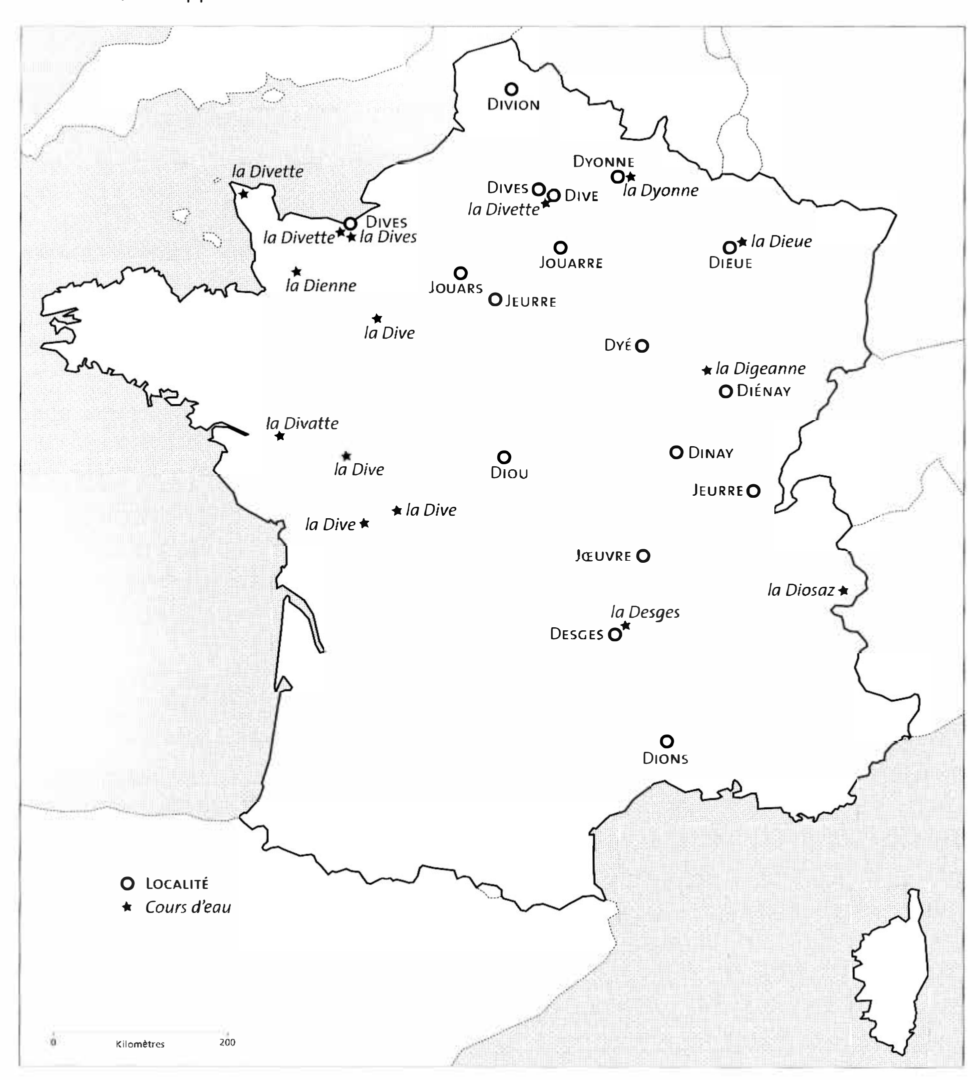
De façon cette fois très explicite, les Gaulois donnaient à certaines rivières le qualificatif de « divines », de « sacrées » : dans leur langue *deva* ou *devona* (adjectif substantivé issu de *devo-*, « dieu ») (Evans, 1967, 191-193). De là viennent les appellations de cours d'eau : la DIVE (rivières ou ruisseaux coulant dans le Maine-et-Loire, la Sarthe, les Deux-Sèvres, la Vienne), la DIVES (cours d'eau du Calvados), la DIEUE (Meuse), la DIENNE (Orne), la DIGEANNE (ou DYENNE) (Côte-d'Or), la DYONNE (Ardennes), la DESGES (Haute-Loire) ; et avec des suffixes romans : la DIOSAZ, aux gorges impressionnantes (Haute-Savoie), la DIVATTE (Maine-et-Loire) et la DIVETTE (Calvados, Manche, Oise), etc. (Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 39 ; Nègre, 1990, 112 ; Deroy et Mulon, 1992, 138 ; Taverdet, 1994, 125 ; Gauthier, 1996, 166). Si l'on excepte les trois derniers hydronymes, on a affaire à des noms très anciens, la plupart attestés dès le Xe et XIe siècles. Beaucoup peuvent donc remonter à l'époque gauloise.

La sacralisation antique de ces sites de rivières a pu être mise en évidence dans le cas de la DIGEANNE (aussi appelée DIJEANNE, DIJENNE ou DYENNE), petit cours d'eau du Châtillonnais : on a découvert sur ses bords (à la hauteur du lieu-dit *Vincente*, à moins de dix kilomètres au sud d'Aigny-le-Duc) une stèle de calcaire représentant une déesse drapée assise dans un fauteuil à dossier arrondi, s'appuyant de la main droite sur une corne d'abondance (Espérandieu, III, 1910, 288). Pour Georges Drioux, « la DIJENNE [...] possédait son génie » (Drioux, 1934, 150) : ce pourrait être la représentation de la « Divine » rivière, mère des Eaux (Deyts, 1961, 82). On a vu plus haut que la source du ruisseau de la *Cave* qui donne ses eaux à la « divine » DIGEANNE (à peu de distance du village d'Essarois) fut le site d'un important sanctuaire de source d'origine gauloise, où ont été retrouvés de nombreux ex-voto exposés au musée de Châtillon-sur-Seine (Bulliot, 1889, 119-122 ; Deyts, 1967, 224-226 ; Thévenot, 1985, 141-142 ; *L'Archéologue/Archéologue nouvelle*, oct. 1996, 24).

Des agglomérations établies auprès des rives de ces cours d'eau sacralisés en *dev-* en ont pris les noms, et certaines les ont gardés jusqu'à aujourd'hui (**fig. 6**) : DIVES-sur-Mer, dans le Calvados (*Dive*, en 1025 et 1066), est située à l'embouchure d'un fleuve côtier nommé la DIVES (*Diva*, en 1015-1026) ; sur son cours, on trouve la commune de JORT, *Divoritu* au XIe siècle : le « Gué-sur-l'Eau-divine », situé au croisement de voies antiques (Delacampagne, 1990, 110 ; Lepelley, 1996, 154). DIVES, dans l'Oise (*Diva*, vers 982), a été établie près de la DIVES, aujourd'hui appelée DIVETTE ; la rivière avant de se jeter dans l'Oise passe également au hameau de DIVE-le-Franc, à côté de Noyon (Roblin, 1978, 89 ; Lebègue, 1994, 83). DIEUE, dans la Meuse (*Deva*, au Xe siècle), est placée au confluent de la Meuse et de la DIEUE, qui prend sa source à SOMMEDIEUE (*Somma Deuvia*, en 984). DYONNE, écart au sud-ouest de Novion-Porcien, dans les Ardennes (*Diona*, en 1185-1186), est proche de la DYONNE (carte IGN 2910 O). DESGES, en Haute-Loire (*Dega*, au XIIe siècle), est au bord de la DÈGE ou DESGES (*Deia*, en 1248 ; *Degie*, en 1458) (Chassaing et Jacotin, 1907, 105 ; Dauzat et Rostaing, 1978, 244).

Gérard Taverdet pense pouvoir ajouter à cette liste, pour la Bourgogne, des dérivés comme DIÉNAY, en Côte-d'Or (*Dienatum*, en 1012), non loin des bords de l'Ignon, où le site d'un *vicus* gallo-romain a été reconnu (Taverdet, 1976, 30 ; Renardet, 1986) ; DINAY, en Saône-et-Loire, hameau d'Épinac, sur la Drée, jadis au passage de la voie antique d'Autun à Beaune

Fig. 6 - Noms de localités et de cours d'eau issus du thème gaulois *deva/devona*, « divine », « sacrée », en rapport avec les eaux sacrées.



et Pontoux (Thévenot, 1969, 247-248; Taverdet, 1994, 125); enfin DYÉ, dans l'Yonne, localité située près d'une ancienne voie « romaine », et qui est entourée de ruisseaux: ru de *Cléon*, ru du *Foussot*, ru des *Renottes* (Taverdet, 1994, 125; carte IGN 2719 E).

Une forme masculine de *divona*, **divonum*, expliquerait, selon le toponymiste belge Auguste Vincent, le nom de DIONS, dans le Gard (*Dion* en 1157) (Vincent, 1937, 106; Dauzat et Rostaing, 1978, 247; Fabre, 1995, 50). On remarque que la situation du village tire son originalité de la présence de trois petits cours d'eau (l'*Esquielle*, la *Braune* et le *Goutajon*) arrivés de l'ouest, du sud-ouest et du sud, et qui viennent regrouper leurs ondes à DIONS pour se jeter dans le Gard tout proche (carte IGN 2841 E). Le site a révélé des traces d'établissement antérieures à la Conquête (Provost et autres, 1999, 352-354). Sur la rive inondée du Gard ont été découverts en 1938 des vestiges d'un édifice gallo-romain: pans de

murs, fûts de colonnes, moulures d'autels ou de socles, ainsi qu'une colonne ornée d'une inscription à *Segom[ana]*, nom qui a été rapproché du théonyme gaulois SEGOMANNA connu à quelques kilomètres de DIONS, à Serviers-et-Labaume (Schmidt, 1957, 266; Provost et autres, 1999, 353 et 686). On a émis l'hypothèse qu'il s'agirait des restes d'un sanctuaire élevé au bord de la rivière pour une divinité des eaux (Bauquier, 1939). En ce cas, l'étymologie du nom de DIONS serait pleinement justifiée.

DIOU (Indre) doit aussi remonter à un radical **devo-* (le nom est attesté sous la forme *Dio* en 1177) (Gendron, 2004, 5). La localité est établie tout à côté de la rivière la Théols, à l'endroit où avait été aménagé un gué gallo-romain. Le site a été certainement sacralisé à la période antique : une campagne aérienne menée en 1986 a permis de repérer juste à l'ouest de DIOU, en bordure d'un chemin antique menant au centre de la localité et à la rivière, un fanum entouré d'une grande enceinte en fossé ; d'autres structures religieuses ont été aperçues au sud, dans le voisinage aussi de la rivière (Holmgren, 1986; Coulon et Holmgren, 1992, 136).

Nous pensons que le correspondant masculin de *deva*, *dev(i)o* ou *div(i)o*, a pu servir à nommer encore d'autres sites d'eaux sacrées. DINANT, en Belgique (*Deonanto*, en 985), se serait ainsi dénommée la localité de la « Vallée-divine », traversée par la Meuse (Carnoy, 1948, 167; Jespers, 2005, 224). En ce lieu « le fleuve, resserré entre des rochers abrupts, forme un site impressionnant »; il a pu être « l'objet d'un culte avant de devenir une station fluvio-routière à l'époque romaine » (Loicq, 1985, 159).

Metz portait autrefois le nom gaulois de *Divodurum*, l'« Établissement-divin » (toponyme attesté au Ier siècle, chez Tacite) (Nègre, 1990, 175). Ferdinand Lot a fait remarquer à juste titre que le lieu « devait certainement sa dénomination au fait qu'il était enveloppé par les bras de la Moselle et de la Seille » (Lot, 1947, 55). Nous avons vu dans *La Gaule des combats*, à l'étude des « Forteresses », qu'un oppidum gaulois – dont on a retrouvé il y a quelques années des traces de fortification – était installé aux IIe et Ier siècles avant J.-C. sur la colline Sainte-Croix, enserré par les deux rivières venant confluer (Fichtl, 2000, 157-158; Flotté, 2005, 37-38 et 60).

D'autres établissements semblablement qualifiés de « divins » (même modèle *Divo-*) nous semblent encore tirer leur nom de la présence d'eaux sacralisées. JŒUVRE, hameau de Saint-Maurice-en-Loire, dans le département de la Loire, est une ancienne **Divio-briga* (*Juevro*, en 1265), « Citadelle-divine » (Lebel, 1962, 178; Taverdet, 1985a). On y trouvait à l'époque de la Tène finale un important oppidum de 75 ha, installé juste au-dessus d'un méandre de la Loire, le fleuve semblant enserrer la citadelle dans sa boucle (plan de situation avec dessin du méandre dans Périchon, 1965, 325; Fichtl, 2000, 177; Lavendhomme, 1997, 197, phot. aérienne, 198; carte IGN 2830 O). En Seine-et-Marne, JOUARRE (*Jotrum*, au VIIe siècle; *S. Mariae Joderensis*, en 839; *Juerre*, en 1260) « surplombe d'une centaine de mètres un site naturel baigné de fleuves et de rivières »; le « coteau nord [...] domine le confluent du Petit-Morin et de la Marne » (Camus, 1991, 173). Dans l'Essonne (sur la commune de Morigny-Champigny, à côté d'Étréchy), JEURRE a pu être aussi un « Établissement-divin » sur la Juine (Mulon, 1997, 41). Enfin, près de Pontchartrain (Yvelines), JOUARS, mentionnée *Dioduro* dans l'*Itinéraire d'Antonin* (IVe siècle), est située près d'une zone de terres autrefois baignées par les eaux de la Mauldre, ce qui a dû faire percevoir le site comme sacré. Une agglomération gallo-romaine, développée à partir d'un habitat gaulois, a été repérée par l'archéologie aérienne il y a une trentaine d'années, et une fouille partielle en a été effectuée entre 1994 et 1999, permettant de découvrir un très

important sanctuaire, comportant plusieurs espaces cultuels (Moreau, 1972, 328; 1983, 134; Zuber, dans Ruiz, 1984, 38-39; et Demoule, 2004, 146-149, pour le vicus; Blin, 2000, pour le sanctuaire).

On peut conclure pour tous ces cas de noms en *dev(i)o-/div(i)o-* que la présence d'eaux sacrées justifie la sacralisation des lieux mais aussi explique leur appellation. Sur certains sites, le caractère sacré prêté aux ondes a pu se renforcer de la force sacralisante conférée à un emplacement de hauteur.

3.1.3. Eaux « maternelles »

D'autres rivières reçurent comme nom le titre de *Matra* ou *Matrona* qui nommait en Gaule une déesse-Mère (on se reportera à leur sujet à la partie consacrée aux « Grandes figures divines », dans le chapitre III). Le terme – attesté par de nombreuses inscriptions gallo-romaines – a une apparence toute latine; mais il répond à une dénomination en fait bien celtique. Elle pourrait cacher un double sens: on y découvre le thème celtique de la « mère », nominatif singulier *matir*, datif pluriel *matrebo* (Lambert, 2003, 88), qui justifie le nom de la déesse. Mais les linguistes connaissent en indo-européen un radical assez proche **wedor*, « eau » (gothique *wato*, hittite *watar*, « eau ») (Delamarre, 1984, 192). Gérard Taverdet souligne qu'un rapprochement très ancien a pu être fait entre le terme qui servait à nommer l'eau et celui qui désignait une déesse-Mère. Ils purent finir par être superposés, *Matra* ou *Matrona* devenant d'un seul nom l'« Eau-Mère » (Taverdet, 1978, 27; 1986d, 37). Une assimilation de même type est faite depuis plusieurs siècles par les poètes (le sonnet où Pierre de Marbeuf rapproche métaphoriquement et homonymiquement *mer* et *mère* est resté fameux: « La mère de l'amour eut la mer pour berceau, / Le feu sort de l'amour, sa mère sort de l'eau... ») (dans Revel, 1984, 335). L'onde féminine et féconde faisait naître la vie; maternelle et nourricière, elle donnerait la fertilité; abondante, elle créerait la prospérité. Ce mot de « Mère » fut donc pour les Gaulois « celui d'un mode de divinité plutôt que d'une divinité même »; il exprimait « la foi en la maternité divine des eaux et des terres fécondes » (Jullian, VI, 1920, 59).

Il est étonnant de voir que vingt siècles plus tard nos noms ont gardé, incrustée en eux, la marque de ces conceptions sacrées. Parmi ces cours d'eau qui tirent toujours leur appellation de la « Divine-Mère » gauloise, on trouve, ancienne *Matra* en 702, la MODER (Bas-Rhin). Le modèle *Matrona*, accentué sur la pénultième, a abouti à des hydronymes comme la MARONNE, nom de deux rivières, en Haute-Marne et en Corrèze; et aussi la MEYRONNE, qui désigne deux ruisseaux de Haute-Loire (IGN 2635 E) et du Var (IGN 3344 OT) (respectivement *Maironna* en 1142 et *Matrona* au Xe siècle) (Nègre, 1990, 119-120). On ajoutera, dans l'Aude, la MADOURNEILLE, petit affluent de l'Orbieu à Lagrasse (*Madornelle*, en 1392, avec suffixe *-elle*) (Lebel, 1956, 112; Nègre, 1990, 120; Fabre, 1995, 51). La dispersion géographique des hydronymes nous montre la grande diffusion et donc la popularité que connurent ces déesses attachées aux eaux. Le nom de rivière *Matrona* est aussi cité par César comme un affluent de la Seine (dès le livre I de *La Guerre des Gaules*); accentué différemment sur le *-a-* de première syllabe (antépénultième), il a abouti au nom de la MARNE, le *-t-* d'abord sonorisé en *-d-* (au IXe siècle) ayant fini par s'amuïr et disparaître (Deroy et Mulon, 1992, 303).

On repère également, un peu partout en France, situées sur les bords de cours d'eau, des localités dont les appellations ont dû calquer leur radical sur celui de la *matir* gauloise, soit qu'elles aient simplement modelé leur nom sur un cours d'eau éponyme (dont le nom a pu

ou non se conserver jusqu'à aujourd'hui), soit qu'en ce point particulier, peut-être, on ait révéré jadis la déesse « de la maternité humaine et de la force créatrice de la nature », mère de la fécondité des champs (Toutain, 1920, 243). Citons MARNES (Deux-Sèvres), sur la DIVE, au nom lui-même sacralisé (*Madronas* au VII[e] siècle) ; MAROMME (Seine-Maritime), dans la vallée du Cailly (*Matrona*, en 1028-1034) ; MEYRONNE (Lot), sur la Dordogne, non loin de l'endroit où un petit ruisseau, le *Limon*, vient donner ses eaux à la rivière (*Mayrana* au XIV[e] siècle) ; MÉTEREN (Nord) (*Meterna*, en 1187), sur la MÉTERENBECQUE, également *Matrona* (*Meterna*, en 1187) (Vincent, 1937, 107 ; Nègre, 1990, 119-120). Ajoutons-y MOTHERN (Bas-Rhin) (*Matra*, vers 900), village établi près d'un petit cours d'eau, le *ru de Kabach*, qui vient se jeter dans le Rhin. Mais l'embouchure de la Sauer est aussi toute proche, dans un site de plaine qui est un « véritable paradis terrestre de la flore et de la faune », traversé par les « extraordinaires méandres du delta et les bras morts du Rhin » (Alleman et autres, 1990, 306).

Gérard Taverdet a montré que d'autres localités de France, situées au bord de cours d'eau, ont pu recevoir leur nom de ce même thème *matr-* (mais sans que s'affiche aucune certitude). Ainsi d'une série de MARNAC et MARNAY (**Matrinacum* ayant pu évoluer en **Marrenay*/**Marrenac*) : MARNAC (Dordogne), sur les bords de la Dordogne ; MARNAY (Aube) (*Madriniacum*, en 859), sur la MARNE, comme MAIRY-sur-Marne (*Mairei*, en 1043) (Vachey, 1988, 35) et aussi MARNAY (Haute-Marne) (*Marnai*, en 1157), sur la même rivière (Mulon, 1985, 172) ; MARNAY (Nièvre), hameau de Lormes dominant la vallée du Ternin ; MARNAY (Haute-Saône) (déjà *Marnay*, en 1237), sur les bords de l'Ognon, localité riche en vestiges antiques (Faure-Brac, 2002, 336-339) ; MARNAY (Saône-et-Loire) (*Marnaco*, en 871), au confluent de la Saône et de la Grosne, qui a connu à l'époque gauloise et gallo-romaine une activité portuaire importante, comme en témoignent les nombreuses trouvailles archéologiques (Rebourg, 1994, 169-171). S'ajoutent plusieurs MORNAY : MORNAY (Cher), non loin de l'Allier ; MORNAY (Côte-d'Or), au bord de la Vingeanne (*Morniacus*, en 830) ; MORNAY (Saône-et-Loire), proche de plusieurs rivières, etc. (se reporter aux travaux de Gérard Taverdet ; et à Tamine, 1999, 34-35 ; Billy, 2001, 33-34).

3.1.4. Grands patronages divins

Fleuves et rivières furent parfois mis sous la protection de divinités particulières, portant des noms exactement semblables aux cours d'eau (**fig. 7**).

• *Le* RHIN

Le nom du RHIN est rapporté au gaulois **reino-* (> **reno-*), terme que l'on retrouve dans d'autres hydronymes de France, comme le REINS (affluent de la Loire) ou le RHOIN (rivière de la Côte-d'Or, aux environs de Beaune), sans parler du RENO, en Italie, sur l'ancien territoire des Boïens (Dauzat, 1960, 108-110 ; Nègre, 1990, 121 ; Delamarre, 2003, 257). Il faut noter cependant que le terme gaulois n'avait rien de sacré en lui-même : il signifie seulement en celtique « cours d'eau », « flot » (racine **rei-*, « couler ») (Lambert, 2003, 37 ; Delamarre, même réf.). Les rivières citées ne semblent pas avoir connu le patronage d'un dieu. L'importance, la puissance des eaux du RHIN aideraient-elles à expliquer sa divine tutelle ?

Plusieurs auteurs antiques nous attestent que le fleuve était jadis lié à des rites sacrés (voir Chevallier, 1983a, 326 ; Bourgeois, 1991, 93). Les anciens Celtes, selon leurs témoignages concordants, y auraient usé de pratiques oraculaires pour juger de la légitimité des naissances : « Les Celtes intrépides éprouvent leurs enfants dans le RHIN, fleuve jaloux, et ne sont pas leurs pères [...] avant de [les] avoir vu[s] éprouvé[s] par [un] bain dans le fleuve, juge du

Fig. 7 - Noms de cours d'eau d'origine gauloise liés à des divinités.

SEINE
SÉQUANA
MARNE
MATRONA
SEINE
SÉQUANA
YONNE
ICAUNA
SAÔNE
SOUCONNA
RHIN
RHÉNOS

mariage. La mère [...] a beau connaître le vrai père de l'enfant, elle attend en tremblant ce dont s'avisera l'onde incertaine » (*Anthologie Palatine*, IX, 125, trad. Soury, cité par Sergent, 1990a, 16). Claude Bourgeois y voit « une façon de solliciter le jugement du dieu de l'eau » (1991, 94). Bernard Sergent évoque la coutume morvandelle liée jadis à une source proche de l'ancien oppidum de Faubouloin (près de Château-Chinon), selon laquelle les mères d'enfants malades jetaient à l'eau un de leurs petits vêtements. S'il surnageait, la guérison était proche; s'il coulait, l'enfant mourrait » (Sergent, 1990a, 15). Cet usage du « pronostic » par les eaux a existé en bien d'autres lieux de Bourgogne, comme à Fleury, à Monthelon, à Til-Châtel... (Lex, 1898, 28; Lapierre, 1936, 21-22). L'eau donnait donc le pouvoir de divination: elle transmettait le message des dieux (Briquel, dans Bloch et autres, 1985, 146-147).



Dédicace au dieu RHÉNUS (autel votif découvert à Strasbourg):
Rheno Patri Oppius Severus leg Aug: « Oppius Severus, légat de la légion, au [dieu] Père RHIN » (Musée archéologique de Strasbourg).

Un autre fait – peut-être en liaison avec le premier – nous incite à considérer l'hydronyme comme un nom chargé d'une valeur surnaturelle par les populations gauloises. Une épigramme du poète Properce nous apprend que le chef des Gaulois insubres de Cisalpine, Viridomare, qui participa à l'expédition militaire en Italie au IIIe siècle avant J.-C., « se vantait de sa noblesse et la faisait remonter au Rhin lui-même » (Properce, *Elegiae*, IV/10, 39-41, cité par Dottin, 1915, 271). Le fleuve représentait donc mythiquement un Père divin comme la MARNE pouvait être une divine Mère.

La divinisation gauloise du cours d'eau était montrée par six inscriptions à *Rheno* connues en Allemagne (Jufer et Luginbühl, 2001, 59; Hatt, 2005, 85-86), que prolongeaient les légendes germaniques au « Père RHIN ». Ce caractère de « divin-Père » a été confirmé par la découverte d'une dédicace au dieu RHÉNUS, en 1968, en plein Strasbourg: on a mis au jour, rue du Puits, un autel votif gallo-romain, provenant sans doute d'un sanctuaire proche du quai du port fluvial (Hatt, 1971b; et 2005, 84; Bourgeois, 1991, 33-34; Kern, 1993, 169-170); la pierre, conservée au Musée archéologique de la ville, porte l'inscription *Rheno Patri*: « Au [dieu] Père RHIN », justifiant le fait que Viridomare ait pu se proclamer « fils du RHIN » (éprouvé par ses eaux, il était donc reconnu par le Père divin).

Ainsi, derrière le nom moderne du fleuve, nous pouvons remonter jusqu'au nom d'un dieu gaulois auquel il était étroitement associé: l'hydronyme cachait un théonyme.

- *La* SEINE

Comme au RHIN était associé un *deus Rhenus*, à la SEINE correspondait une *dea Sequana*. On la voit représentée dans un bronze gallo-romain conservé au musée archéologique de Dijon sous les traits d'une jeune femme à « l'allure noble et sereine », couronnée d'un diadème, tendant les mains « en signe de sollicitude et de bonté », debout sur son embarcation (Deyts, 1985, 8-9; 1994, 128).

Le culte rendu à cette déesse de l'eau nous est attesté par la découverte d'un sanctuaire gallo-romain qui avait été installé au point natif du fleuve, à 35 km au nord de Dijon. Les fouilles pratiquées au XIXe siècle et poursuivies au siècle suivant ont permis de retrouver onze inscriptions (en latin mais aussi en langue gauloise) comportant le nom de *Sequana*, gravées sur les supports les plus variés: bague en or, vase en terre cuite, ex-voto en tôle de bronze, fronton de stèle, autels... (de Saint-Denis, 1968, 448-451; Deyts, 1985, 10-11; 1994, 123-127). Le mot *Sequana* est le plus souvent précédé du terme *dea*, preuve, s'il le fallait, du divin patronage des eaux. On trouverait à l'origine de l'hydronyme/théonyme une formation **sec-o-ana*/**sec-u-ana* (Hubert, 1974, 236; Jung, 1970 et 1973; Deroy et Mulon, 1992, 439-440; Billy, 1997a, 316-317); notons du reste que la forme *sec-* apparaît sur une des inscriptions divines: *Secuan[e]* (« à SÉQUANA ») (*C.I.L.*, XIII, 2863) (de Saint-Denis, 1968, 450, avec phot., 448; Deyts, 1994, 126, et pl. 56/2); il se pourrait que la graphie *-qu-* corresponde à une influence latine. Si le radical paraît malaisé à circonscrire (thème hydronymique **sic-*/**sec-*), le suffixe *-ana* (précédé d'une voyelle *-u-* de transition?) est bien connu dans la langue gauloise: il se retrouve dans des anthroponymes comme *Carantana*, *Solicana*, mais aussi dans des théonymes gaulois tels BORMANA et RIGANA (Billy, 1993, 42 et 138, 32 et 126). C'est donc bien à un nom façonné par les Gaulois que l'on a affaire. Le caractère religieux dont ils le chargèrent scella à jamais ce nom dans notre langue. Par des évolutions phonétiques normales, *Sequana*/*Secuana* est devenu *Segona* au VIe siècle, puis *Secana* (attesté en 844), enfin (après effacement de la voyelle non accentuée de seconde syllabe) *Saine* au XIVe siècle, où l'on reconnaît l'appellation moderne du fleuve (Nègre, 1990, 43; Deroy et Mulon, 1992, 439).

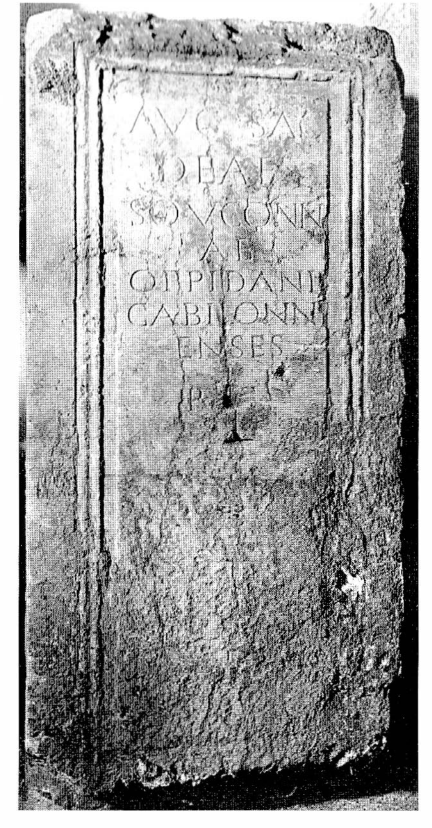
Bassin sacré de l'eau naissante (découvert par R. Martin) dans le sanctuaire des Sources de la Seine.



On discute – depuis longtemps – pour savoir si le peuple gaulois des SÉQUANES, installés en Franche-Comté, dans la région de Besançon (« SÉQUANIE ») ne se serait pas nommé sur le nom du fleuve *Sequana*, dont le bassin inférieur aurait constitué le premier habitat (opinion de Bloch, 1900, 28 ; Dottin, 1920, 91 ; Hubert, 1989, 140 ; Carcopino, 1957b). Dans cette hypothèse, Bernard Sergent pense que l'ethnonyme s'expliquerait par des raisons religieuses en rapport avec le caractère sacré prêté aux eaux (et non par la seule proximité géographique avec le fleuve). Comme les *Alauni*, tribu celtique du Norique, s'étaient dénommés sur le théonyme (et hydronyme) *Alaunus/Alauna(e)* ; comme les *Latobici* de Pannonie avaient forgé leur nom sur le théonyme *Latobius*, les SÉQUANES ne se seraient-ils pas appelés « Ceux[-qui-sont-les-adorateurs]-de-la-déesse-SÉQUANA » (Sergent, 1995, 212) ? « Lorsque des peuples, n'étant plus riverains de ces fleuves, en conservent les noms, on peut assurer qu'il ne s'agit pas d'un conservatisme atavique mais d'une dévotion entretenue et maintenue. Les *Sequani* ne sont donc pas seulement les anciens riverains de la Seine, mais les adorateurs de la déesse *Sequana* » (Sergent, 2000b, 11).

• *La* SAÔNE *et la* SAGONNE

Une inscription sur un piédestal, découvert en 1912 dans le rempart gallo-romain de Chalon (Saône-et-Loire), porte dédicace à la *deae Souconn[ae]*, avec mention qu'il a été offert par les habitants de la cité fortifiée de Chalon (Roy-Chevrier, 1913 ; Wuilleumier, 1963, 125-126). On pense que, selon toute vraisemblance, le théonyme s'appliquait originellement à une source sacrée de la ville (Jullian, 1918 ; Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 82 ; Taverdet, 1986a, 16 ; Lacroix, 1998a, 169, 172). Il va pourtant finir par être transféré à la rivière baignant Chalon. Elle portait primitivement l'appellation d'*Arar* (qu'utilise encore César). Mais au IV[e] siècle, Ammien Marcellin (XV/11, 17) (qui sera suivi de plusieurs autres auteurs) donne à l'hydronyme le nom de *Sauconna* (variante de *Souconna*) : *Ararim quem Sauconnam*



Dédicace à la déesse SOUCONNA (socle de statue découvert dans le rempart gallo-romain de Chalon-sur-Saône) (Musée Denon, Chalon-sur-Saône).

appellant, « L'*Arar* qu'ils appellent *Sauconna* » (Roy-Chevrier, 1913, 16; Deroy et Mulon, 1992, 433). Le second appellatif va prendre le pas sur le premier: le nom religieux, employé par les Éduens pour désigner la source sacrée puis la rivière sacralisée, finira par l'emporter sur le nom profane et par effacer l'ancienne dénomination (Vendryes, 1951, 379 et 381). Et c'est ce nom sacré que nous conservons dans l'appellation actuelle de notre SAÔNE, *Souconna*/*Sauconna* étant devenu *Saoconna* (IXe s.), puis par effacement du *-c-* entre voyelles *Saone* (XIIe s.), *Soone* (XIVe s.), *Sone* (XVe s.), enfin *Saosne* et *Saône* par réfection savante (Nègre, 1990, 122; Deroy et Mulon, 1992, 433).

La dévotion à SOUCONNA s'est-elle limitée à la SAÔNE? Ou en conserve-t-on ailleurs la trace? Jérôme Carcopino se dit « persuadé que c'est le culte de la déesse SAÔNE qui fut aussi à l'origine de la localité de SAÔNE », située à quelques kilomètres de Besançon et du Doubs (Carcopino, 1957a, 73). Mais on n'a pas de preuve qu'un théonyme soit ici à relier à l'hydronyme (Taverdet, 1990, 67). Pareillement, on trouve à côté de Louhans (Saône-et-Loire), établi près de la Seille, le hameau de SORNAY (en 1155 *Saornay*, avec un *-r-* vraisemblablement non étymologique), sans qu'on puisse invoquer de façon certaine une divinité (Taverdet, 1994, 134; 1997, 109, 111). Le même scepticisme doit s'installer pour plusieurs noms de rivières se rapportant à un modèle gaulois **Souc-ona*, car rien ne prouve non plus une quelconque divinisation: peut-être le CÉOR (Aveyron), le CÉOU (Dordogne), le SEUX (Tarn); probablement la SAUNE (Haute-Garonne), la SÉOUNE (Lot-et-Garonne), la SOUANE (Rhône), la SAONELLE (Vosges), et la SAOSNETTE qui passe à SAOSNES (Sarthe) (Nègre, 1990, 122) (c'est sans preuves que Roger Verdier voyait SAOSNES et la SAOSNETTE « consacré[es] [...] à une déesse des eaux ») (1981, 178).

Par contre, pour SAGONNE, dans le Cher (à une quarantaine de kilomètres au sud-est de Bourges), le doute n'est pas permis. Le village a reçu son nom du SAGONIN. La rivière traverse la localité au point où elle reçoit un affluent lui-même nommé Fontaine de SAGONNE (et qui constitue une des sources du SAGONIN) (Nègre, 1990, 122). Près de ce lieu, à quelques centaines de mètres des dernières maisons de SAGONNE, on a découvert en 1899 le socle d'une statue qui représentait certainement la déesse du lieu: il portait dédicace à la *d[eae] Souco[nae]* (Espérandieu, IX, 1925, 224-225; Audin, 1985, 134-135; Chevrot et Troadec, 1992, 317-318). Comme celle de la SAÔNE, l'appellation du SAGONIN nous renvoie à une déesse gauloise SOUCONNA, ce qui témoigne à nouveau de la sacralisation des eaux en Gaule. Les cultes des Gaulois peuvent être encore présents, après deux mille ans, dans nos noms de lieux.

• *L*YONNE

L'abbé Guy Villette, toponymiste chartrain disparu en 1991, a montré que la rivière d'YONNE devait porter jadis une autre appellation que celle expliquant son nom moderne. Le fait se déduit de la forme ancienne du nom d'AUXERRE, *Autricum* (mentionnée au VI[e] siècle dans les *Actes* de la vie de Saint Pèlerin). On y reconnaît en effet un suffixe *-icum* qu'on a retrouvé dans le nom d'agglomérations antiques pourvues d'installations portuaires fluviales (comme *Avaricum*, en Berry, ou *Aventicum*, en Suisse) (voir *La Gaule des activités économiques*, 191-193). Il y a des chances pour que le radical *Autr-* ait désigné la rivière elle-même, *Autricum* ayant dû se comprendre comme le « Port-sur-l'Yonne »: c'était aussi le cas de Chartres qui s'appelait originellement *Autricum* (ainsi que l'atteste la *Table de Peutinger*). La capitale carnute avait son port sur l'**Autura* (hydronyme d'où vient le nom de l'*Eure*). La cité des bords de l'Yonne, **Aut[u]ricum*, n'était-elle pas, elle aussi, arrosée par une rivière semblablement dénommée **Autura* (Villette, 1992; Lacroix, 1998a)?

La raison pour laquelle le nom premier du cours d'eau a été détrôné par un autre nom est sans doute identique à celle mise en évidence pour le cas de la SAÔNE: la force d'une appellation religieuse a dû s'imposer au détriment de la désignation profane anciennement appliquée à la rivière.

Découverte dans les murs de la cité gallo-romaine en 1721, une pierre datée du II[e] siècle (peut-être morceau d'autel) a révélé la dédicace *deae Icauni* (Quantin, 1885, 353; Lacroix, 1998a, 173-176). Le théonyme a une apparente terminaison masculine, mais il s'agit d'un datif (peut-être issu de *-ai*) d'un thème féminin en *-a*, qu'on connaît pour d'autres noms de déesses gauloises: *Brigindoni*, *Rosmerti*, voire d'un nominatif féminin en *-is*, comme peut-être *Bibracti* (Lejeune et Marichal, 1976-1977, 154-155; Lejeune, 1988, 123-124; et 1990, 78; Lambert, 2003, 58 et 97). ICAUNA (ou ICAUNIS) désignait donc la déesse liée à la rivière; elle a fait naître le nom actuel de l'YONNE. La réduction du groupe initial *Ic-* (sonorisé d'abord en *Ig-)* à un simple *I-* a fait apparaître des formes *Hiunnia* (1184), *Iuna* (1213), *Yona* (1217), d'où l'hydronyme moderne est issu (Quantin, 1862, 145; Deroy et Mulon, 1992, 521-522). Les habitants du département restent au plus près du nom antique de la déesse puisqu'ils s'appellent les ICAUNAIS (mot savant refait sur la forme ancienne, et apparu assez tardivement, vers 1862 : il est vrai que les départements sont eux-mêmes de création assez récente: d'époque révolutionnaire) (Moricard, 1967, 117).

La base hydronymique *ic-* pourrait se retrouver dans d'autres noms liés à l'eau et au sacré. Le territoire des ICONIENS, petite tribu gauloise, s'étirait le long de la vallée de la Romanche, totalement axé sur la vie du cours d'eau. Leur ethnonyme *Iconii*/*Ucenii* nous est resté dans l'appellation de l'OISANS (Dauzat, 1960, 151; Barruol, 1975, 319-320). Comme les SÉQUANES de Franche-Comté pour SÉQUANA, les ICONIENS auraient-ils révéré une déesse *ICONA (son nom ayant peut-être correspondu à l'appellation ancienne de la Romanche)? L'OISANS serait en ce cas la terre de ceux qui vénéraient cette divinité. On ne peut qu'en faire l'hypothèse; mais au moins l'appellation des ICONIENS souligne, assez vraisemblablement, le caractère sacré de l'eau sur laquelle ils s'étaient dénommés: ils se seraient dits le « Peuple-de-l'eau-divine ».

Plusieurs localités baignées par une rivière doivent tirer leur nom du même thème hydronymique et sacralisant. On a souvent pensé qu'elles gardaient souvenir d'un dénommé *Iccius*. Il est vrai que cet anthroponyme gaulois est attesté: on connaît ainsi ICCIUS, chef gaulois du pays des Rèmes (*GG*, II/3); mais ces *Iccius* ont pu se dénommer sur le thème sacralisant *ic-* sans pour autant transmettre leur nom à des localités (pour Pierre-Henri Billy,

il est même envisageable que le nom de personne *Iccius* provienne d'un autre thème gaulois, issu de l'indo-européen **(s)(p)ik-*, « pointu ») (Pokorny, 1959, 981). Citons parmi les toponymes probables formés sur le thème hydronymique *ic-* : IDS-Saint-Roch (Cher), près de l'Arnon (*Is*, en 1212) ; IS-sur-Tille (Côte-d'Or), non sur la Tille mais sur l'Ignon (*Hicio*, en 722) ; ISÔMES (Haute-Marne), à la rencontre de la Coulange et du Badin (*Iciorna*, en 1101), site d'un relais routier gallo-romain jumelé à un sanctuaire (Thévenard, 1996, 236-237) ; ISSAC (Dordogne), sur la Crempse (*Yssacum*, au XIIIe siècle) ; ISSEY (Meuse), à la confluence de la Meuse et d'un petit cours d'eau, le Rupt (*Isciacus*, en 925) ; ISSOIRE (Puy-de-Dôme), à la confluence de la Couze de Pavin avec l'Allier (*Iciodurum*, au VIe siècle) ; ISSY-l'Évêque (Saône-et-Loire), entourée d'étangs et de petits cours d'eau (*in Hissiaco*, en 928) ; ISSY-les-Moulineaux (Hauts-de-Seine), non loin de la Seine (*de Issiaco*, en 1084) ; IZEURE (Côte-d'Or), sur la Varaude (*Iciodoro*, en 763) ; USSON-en-Forez (Loire), sur le Champdieu (*Icidmagus*, au IVe siècle) ; USSON-du-Poitou (Vienne), au bord de la Clouère (*Icciomo*, à l'époque mérovingienne) ; YSSAC-la-Tourette (Puy-de-Dôme), près du Grosliers (*Iciacense*, au VIe siècle) ; YZEURES-sur-Creuse (Indre-et-Loire), sur la Creuse (*Iciodorum*, au VIe siècle) (Nègre, 1990, 176, 193, 205-206, 211, 213, 227 ; Chambon et Greub, 2000, 151). On pourrait y ajouter peut-être ANGOULÊME, à la confluence de plusieurs eaux (dont la Charente) ; la plus ancienne forme, attestée au IVe siècle chez Ausone, est *Iculisna*, puis *Ecolisna* au VIe siècle chez Grégoire de Tours (Chastang, 1960 ; Deroy et Mulon, 1992, 21). Un processus de nasalisation (avéré dans la forme *Engolisma*, attestée au IXe siècle) peut aider à expliquer le toponyme moderne (Louis Deroy et Marianne Mulon soulignent que l'« insertion, occasionnelle ou non, d'une consonne nasale, n'est pas rare dans les noms d'origine celtique ») (1992, 522).

- *Le radical* (s)ic-/(s)ouc-

Bien que des terminaisons discriminantes et des évolutions phonétiques particulières leur aient donné des apparences tout à fait différentes, on peut se demander si les noms divinisés de la SEINE, de la SAÔNE, de la SAGONNE et de l'YONNE ne seraient pas en fait issus d'un thème hydronymique commun. On y retrouve en effet une même racine bilittère (alternant consonne/voyelle/consonne), de type *s-/ /-c-*, avec variation du timbre vocalique, formant un radical *sec-*, *sic-*, *souc-*, *sauc-*. On a vu que la SEINE a dû être appelée anciennement par les populations gauloises **Sec-u-ana/*Sec-o-ana*. *Souc-onna* et *Sauc-onna* (qui sont à l'origine des noms de la SAÔNE et de la SAGONNE) « pourraient venir d'une variante [...] *suk-* » (Jung, 1970, 436) : *souc-* peut avoir existé concurremment à une forme simple *suc-*, comme le celtique *roud-*, « rouge » (d'où vient l'anthroponyme *Roudius*) a pu vivre à côté d'une forme réduite **rud-* (d'où le théonyme gaulois RUDIANUS, RUDIOBUS) (Loth, 1925, 216 ; Delamarre, 2003, 263). Mais le nom de l'YONNE peut-il faire partie de la série ? Hypothèse intéressante suggérée par Pierre-Henri Billy (entretien avec l'auteur ; et note de compte rendu p. 319 de la *Nouvelle Revue d'Onomastique*, n° 29-30, 1997a), *Icauna* serait peut-être une ancienne **Sic-auna* : les variantes connues ou déductibles de plusieurs noms gaulois montrent la présence ou la disparition d'un *s-* initial (Vendryes, 1932) : à côté d'*asia* (qui nomme une « sorte de seigle »), on doit supposer un **sasia* (expliquant le français dialectal SEISSETTE, « sorte de blé tendre ») (von Wartburg, XI, 1964, 257) ; à côté de *segusius* (appellation d'un « chien courant »), on relève une forme *egousia*, chez Arrianus (Billy, 1993, 70) ; à côté de *Uindinon* (nom ancien de la ville du Mans), on connaît *Suindinnum* (attesté sur la *Table de Peutinger*). S'ajoutent des noms de peuplades gauloises : l'ethnonyme *Edenates* a dû succéder à une forme **Sedenates* (pouvant expliquer le toponyme *Sedena*, d'où

vient le nom de SEYNE-LES-ALPES, autour de laquelle le peuple devait être fixé) (Barruol, 1975, 375-358). Le nom des *Silvanectes* ou *Sulbanectes* (d'où vient SENLIS) est connu chez Pline (IV/106) et chez Ptolémée (II/9, 6) sous la forme *Ulmanectes* où le *s-* initial a également disparu (Duval, 1962, 331). Enfin, le nom des ICONIENS de l'OISANS – formé, on l'a vu sur le radical hydronymique *ic-* –, s'il est connu chez Strabon sous la forme *Iconii* (*Géographie*, IV/1, 11), est également cité dans un autre passage du même auteur sous la forme *Siconii* (IV/6, 5) (d'Anville, 1760, 378; Desjardins, II, 1878, 230-231; Billy, 1993, 88 et 137).

On a souvent mis en valeur les faits de division, les particularismes des multiples peuples de la Gaule. Concernant le domaine de la langue, Joshua Whatmough s'est efforcé, ainsi, de répartir le vocabulaire gaulois en différentes zones dialectales bien séparées (*The Dialects of ancient Gaul*, 1970). Concernant le domaine de la religion, de nombreux auteurs ont insisté sur l'émiettement des cultes, la dispersion des croyances dans une infinité de dieux locaux aux noms tous différents (Paul-Marie Duval déclarait: « Il n'y a sans doute jamais eu en Gaule de religion nationale ») (cité par Deyts, 1987, 29). Ces analyses reposent sur des faits très justes. Mais par-delà les différences, les particularismes indéniables des différents peuples (qui dans le cas du thème en *ic-* s'expriment au niveau linguistique par des suffixations, des changements de degré vocalique, des évolutions phonétiques propres, et la disparition on non d'un *s-* initial), par-delà toutes ces dissemblances, donc, une certaine identité, une certaine unité (très ancienne) de croyances et de langue paraît se dégager: sous un thème hydronymique et théonymique commun, développé librement par chaque peuple à travers les noms différenciés de *Sequana*, de *Souconna*, d'*Icauna*, les Gaulois auraient en fait pu révérer... une même divinité de l'eau.

3.2. Les sources

3.2.1. Suprématie du culte des eaux naissantes

Certes, « les eaux, sous toutes leurs formes, ont bénéficié en Gaule d'un rôle prépondérant [...]. Mais ce sont surtout les sources qui ont cristallisé la piété des fidèles », souligne avec justesse Monique Clavel-Lévêque (1972, 102). Jean Hubert évalue à près de six mille les sources sacrées de la Gaule qui, objets de pratiques superstitieuses, finiront par être « vouées à Dieu et aux Saints » (Hubert, 1967, 568 et 573). Plus que l'écoulement de la rivière, plus que le cours du fleuve, il semble que les Gaulois aient d'abord vénéré la naissance de l'eau, dans son mystère et son dynamisme primordial: force agissante travaillant dans l'obscurité du monde souterrain inconnu; force jaillissante d'une énergie neuve, toujours renouvelée; richesse offerte aux hommes, et image pure du divin. « L'homme trouve le sens du sacré devant une source; il lui prête volontiers et spontanément la puissance de la divinité qu'il adore » (Deyts, 1985, 31). La beauté des sites où peuvent naître les eaux a dû souligner davantage leur caractère sacré: « L'eau qui sourd a tout naturellement un caractère merveilleux souvent renforcé par l'étrangeté du point d'affleurement (vallons profonds, grottes obscures, roches escarpées) et fait naître chez l'homme une émotion proche du sentiment religieux » (Deyts, 1971, 61).

Force est de constater que les dévotions liées aux fleuves et aux rivières se sont souvent concentrées sur les lieux mêmes de naissance des eaux (mettons à part le cas du RHIN, où le facteur local, marqué par une tradition germanique très ancienne, a pu jouer de façon déterminante). Nous savons que la SEINE était vénérée – et invoquée, par les prières des pèlerins, sous son nom divin de SÉQUANA – dans un sanctuaire situé au lieu de surgissement

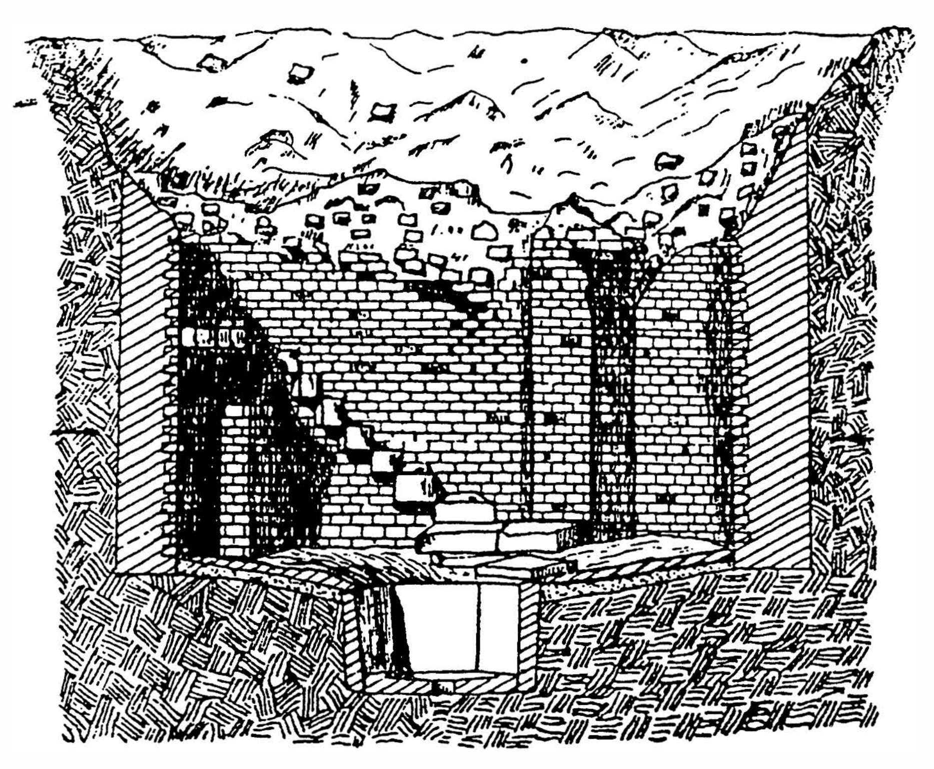
des eaux souterraines. Le nom de SOUCONNA, avant de désigner la SAÔNE, s'appliquait à une source sacrée de Chalon. Liée à la même déesse, la rivière appelée le SAGONIN recevait offrandes et dévotions des Bituriges à l'un des points d'apparition de ses eaux : à la *Fontaine de* SAGONNE. N'en irait-il pas de même d'autres cours d'eau au nom d'origine gauloise ?

3.2.2. *Noms sacrés en* ic-

Nous pensons que le nom de l'YONNE pourrait également remonter à une ancienne appellation de source (Lacroix, 1998a), le nom d'ICAUNA qui en provient désignant « Celle-qui-donne-l'eau » (**(s)ic-auna*, avec suffixe agentif celtique). L'inscription à la *deae Icauni* a été découverte dans la muraille gallo-romaine, à moins de 400 m du lieu où fut établie la première église d'Auxerre par saint Pèlerin ou son successeur, au IIIe-IVe siècle (plan dans Lacroix, 1998a, 174). Or les fouilles menées par René Louis dans les années 1930 ont montré que l'église préromane jouxtait un puits (qui existe toujours). Ce puits présente des niveaux d'appareils différents ; cependant le niveau le plus bas date de l'époque gallo-romaine. L'eau était captée dans un petit bassin creusé dans le roc : source naturelle et non résurgence de l'Yonne (Louis, 1952). Elle servit à baptiser les premiers convertis à la religion chrétienne. La fontaine restera l'objet de pratiques sacrées jusqu'à la Révolution. On tenait son eau pour guérisseuse (Louis, 1928, 128 et 133-134). Il n'est pas rare que les dévotions chrétiennes aient pris la succession de rites païens. Comme l'écrit Simone Deyts, « Nombre de provinces françaises eurent, après l'implantation du christianisme, leurs sources saintes [...] sur l'emplacement même des sources antiques » (Deyts, 1987, 15). On peut croire que Pèlerin établit son église là où avait existé un lieu païen sacralisé : le baptistère remplaça la fontaine sacrée à laquelle les populations locales devaient jadis rendre dévotion (Lacroix, 1998a, 176-179). Comme à Chalon, il a pu se produire un déplacement du nom divin, d'un lieu d'eau sacrée à un autre lieu qui était proche : le bassin antique n'est situé qu'à une centaine de mètres de la rivière. On fera l'hypothèse que la déesse de la source, ICAUNA, si populaire, finit par accorder son appellation prestigieuse à l'antique nom de la rivière : **Autura*. Les populations – et particulièrement les gens qui vivaient de la batellerie – prirent peu à peu l'habitude de l'invoquer comme une déesse de la rivière : elle accordait ses bienfaits à la source ; elle présiderait au port, protégerait ses activités.

À part ICAUNA, d'autres théonymes antiques ont été formés sur la racine *ic-* ; on doit remarquer qu'ils se rapportent bel et bien à des sources (voir dans ce thème hydronymique gaulois un radical **(s)(p)ico-* désignant l'oiseau appelé « pic » ou « pivert » est sémantiquement invraisemblable) (Delamarre, 2003, 187). On connaît en Istrie (dans une zone de dialectes italiques : au vocabulaire ancien très proche de celui des Celtes) une déesse *Ica* (*C.I.L.*, III, 3031), attestée en particulier près de Fianona et de Lovran (et sœur de l'anthroponyme *Ica* connu à Bordeaux) (*C.I.L.*, XIII, 800). Le nom de cette déesse a été retrouvé gravé sur une petite pierre au lieu précis d'une source, qui est encore appelée *Ika* (Holder, II, 1904, 16 ; Linckenheld, 1929, 13 ; Sterckx, 2000a, 55). On a découvert aussi sur le territoire de l'ancienne Gaule, à Metz, un fanum octogonal, qui constituait une sorte de temple souterrain muni d'un escalier d'une cinquantaine de marches donnant accès à une fontaine sainte (Abel, 1894 ; Linckenheld, 1929 ; Toussaint, 1948, 207-208 ; Grenier, 1960, 824-825 ; Burnand, 1990, 171 ; Bourgeois, 1992, 74-75 ; Flotté, 2005, 310-311). Cinq inscriptions sur ex-voto ont révélé le nom divin d'ICOVELLAUNA (*C.I.L.* XIII, 4294 à 4298). La rivière la Seille est à 650 m de là ; la Moselle, à 1 200 m. Pourtant, c'est bien l'eau naissante qui était révérée (Lacroix, 1998a, 170-171). « Les Médiomatriques [...] ont apprécié les vertus hygiéniques de cette source souterraine au point qu'ils la placèrent sous le patronage d'une déesse celtique

La partie souterraine du fanum du Sablon, découvert à Metz en 1879, avec son bassin hexagonal, « siège de la divinité de la source » (Burnand, 1990, 171). Certaines des inscriptions à la déesse ICOVELLAUNA ont été trouvées encore fixées sur le mur de l'escalier.

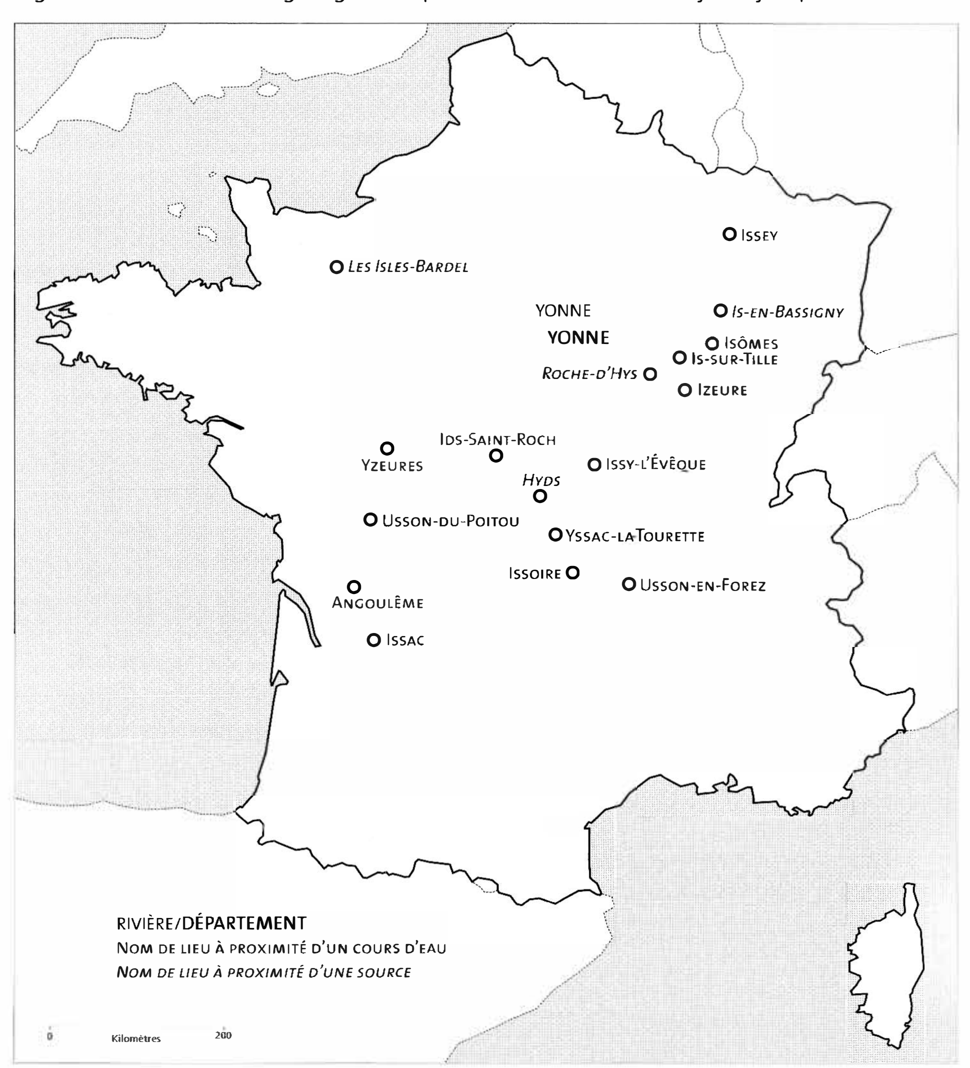


qu'ils dénommèrent la *dea Icovellauna*. Les malades qui recouvrèrent la santé, grâce à cette eau divine, en témoignèrent leur reconnaissance par des ex-voto en bronze, qu'ils fixèrent le long de l'escalier à l'aide de clous. [...] Dans le courant de l'été 1879, j'ai assisté dans le puits sacré à la découverte successive des deux premières inscriptions », écrit Charles Abel (1894, 201-202). « À la déesse ICOVELLAUNA, à sa très sainte puissance divine », lit-on sur un de ces ex-voto (Flotté, 2005, 310). *Vellaunos* désignait en celtique le « chef », le « commandant » (Delamarre, 2003, 311). Comme ICAUNA était appelée « Celle-qui-donne-l'eau », ICOVELLAUNA fut nommée « Celle-qui-commande-l'eau » (et non Celle qui commande les pics ou les piverts).

Ces exemples nous donnent à penser que le radical *ic-* a pu s'appliquer originellement non à pas à l'eau qui coule, mais à l'eau surgissant de terre ; non pas à la rivière, mais à la source dans son jaillissement premier. Bien des installations humaines, bien des implantations d'habitats gaulois, ont sans doute été dues à la présence d'une source abondante et saine ; elle était indispensable, aussi fut-elle sacralisée.

On repère le radical *ic-* à l'origine d'un certain nombre de noms de lieux situés à des points de source ou sur des ruisseaux issus de sources voisines (**fig. 8**) : ainsi LES ISLES-Bardel, dans le Calvados (*Is*, en 1300, à partir d'un thème en *Ic-*), où l'on note la présence d'une *Fontaine Repusson* (carte IGN 1614 O) ; ainsi IS-en-Bassigny, en Haute-Marne (*Icum*, en 1270), sur le Rognon, à moins de 2 km de sa source (Nègre, 1990, 227 ; Joanne, III, 1894, 1942). Le territoire de la commune d'HYDS (Allier) (*Ids*, attesté au XIII[e] siècle, sur un modèle présumé

Fig. 8 - Noms de lieux d'origine gauloise paraissant issus du thème hydronymique *ic-*.



**Iccius*) (Nègre, 1990, 227) est riche en sources: la carte note ainsi les lieux-dits *Fonty* et *Fontbonne* (IGN 2428 E); et on compte dans la localité deux fontaines sacralisées: *Fontaine Saint-Martin* et *Fontaine Saint-Pierre*. Cette dernière est située près de la Chapelle de *La Ronde*; son eau était « réputée avoir des propriétés miraculeuses ». Une procession importante y était organisée le dimanche suivant le 29 juin; « une fête religieuse et profane se déroule encore aujourd'hui à la chapelle et à la source » (Piboule, 1983, 112). Notons que la localité a livré des traces assez riches d'occupation antique (Corrocher et autres, 1989, 54-55); la sacralisation du site peut donc être ancienne.

En Côte-d'Or, à quelques kilomètres de la commune de Massingy-lès-Vitteaux, on relève (notés sur la carte IGN 2922 E) les toponymes *Roche d'*Y (ou *Roche d'*HYS), *Bois d'*HYS, *Come d'*HY, *Fontaine d'*HYS... Les formes anciennes: *Hiz*, en 1196; *Ys*, en 1233; *Ycium*, en 1269 (Roserot, 1924, 327) doivent nous faire rapporter ces noms à la même origine qu'HYDS dans

l'Allier ou que les différentes IS déjà rencontrées dans l'étude des hydronymes (en dépit de l'affirmation d'érudits d'autrefois qui entendaient les expliquer par le nom de la déesse égyptienne *Isis*, déjà requise pour l'étymologie de PARIS) (faits rappelés par Lapierre, 1936, 34; Rebouillat, 1976, 176; Mulon, 1997, 37); on comparera en particulier HYS/*Hiz* avec l'appellation ancienne d'IS-en-Bassigny (Haute-Marne): *Hyz*, en 1219, rattachée au modèle *Iccius* par Ernest Nègre (1990, 227). Au lieu-dit *Roche* d'HYS, Notre-*Dame-d'*Y ou *Notre-Dame-de-la-Roche-d'*HYS, à côté d'une chapelle datant du XVIe siècle, on trouve une source jaillissant du rocher, qui vient alimenter un large bassin (Rebouillat, 1976, 176). Pendant des siècles, elle a été l'objet de pratiques sacrées: son eau était réputée sauver les enfants malades. Jusqu'au XIXe siècle, les mères vinrent y tremper les linges de leurs enfants dans l'espoir d'une guérison (Bruzard, 1866; Lapierre, 1936, 34-35; Grenier, 1960, 66-70; Rebouillat, 1976, 176). Au-dessus du portail de la chapelle, on remarque trois petites pierres sculptées, qui ont été encastrées lors de sa construction; mais elles datent de l'époque gallo-romaine. Ce sont très vraisemblablement des ex-voto offerts à la divinité des eaux. Deux d'entre eux paraissent représenter, entouré de ses père et mère, un enfant portant sur la poitrine un insigne rond de dévotion, la *bulla*, tout à fait semblable à ceux qu'on rencontre dans les sculptures représentant des pèlerins aux sources de la Seine (Espérandieu, III, 1910, 314; Corot, 1927-1932, 249; Berthoud et Vittenet, 1929; Grenier, 1960, 66-70; Deyts, 1961, 71-72; 1994, 20).

Gageons qu'il ne s'agit pas dans ces différents exemples du souvenir bimillénaire de dénommés *Iccius* (comme on l'a pensé jusqu'ici), mais bien plutôt de la trace gardée d'eaux sacralisées: ondes pures qui permettaient la vie et furent considérées comme une richesse donnée par les dieux, ce que les mots eurent à souligner. Si nombre de nos localités de France ont reçu leur appellation d'un nom de rivière d'origine gauloise (le fait n'est contesté par personne), d'autres doivent garder la mémoire linguistique des fontaines gauloises: indispensables à la vie, elles eurent une importance et une sacralisation particulières.



Le site de Notre-Dame-de-la-Roche-d'HYS.

Ex-voto gallo-romains encastrés au-dessus du portail de la chapelle de Notre-Dame-d'HYS.



3.2.3. *Sources Mères*

Les déesses-Mères MATRONA(E) et MATRA(E) durent être souvent invoquées, aussi, à la naissance de leurs eaux.

Le col du Mont-Genèvre portait dans l'Antiquité le nom de *Mons Matrona* (attesté au IVe siècle dans l'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem* et chez Ammien Marcellin) (Lebel, 1956, 322 ; Prieur, 1971, 114 ; Barruol, 1975, 61-62). On y trouvait les sources (vraisemblablement sacralisées) de la Durance et de la Doire (Barruol, 1998, 41).

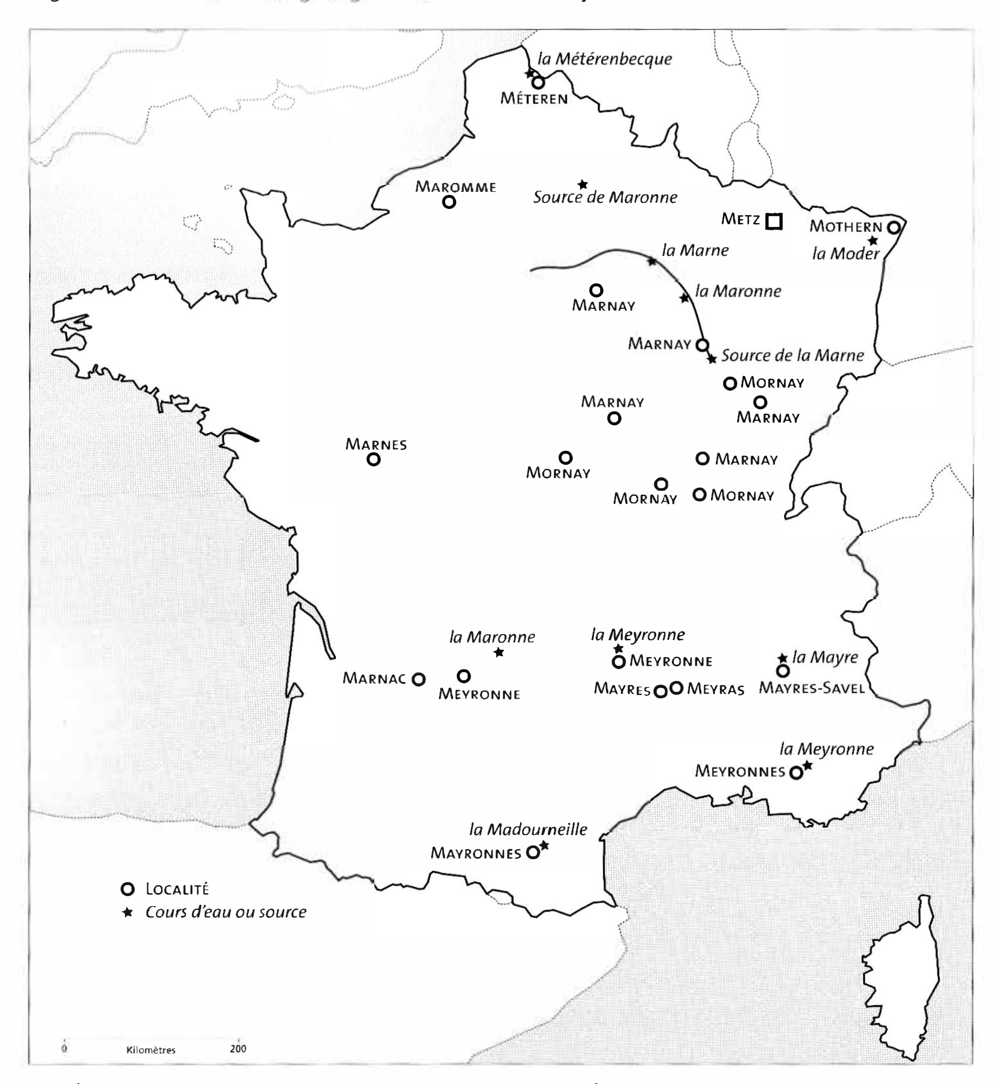
Plusieurs toponymes paraissant issus du théonyme *Matra(e)* ou *Matrona(e)* sont indiscutablement à mettre en rapport avec des sites d'apparition des eaux (**fig. 9**).

MARONNE (que Paul Lebel rapporte au modèle *matrona*) nomme une fontaine, sur la commune d'Ognes (Aisne) (Lebel, 1956, 322 ; Malsy, 2000, 99 ; carte IGN 2510 E) ; peut-être fut-elle sacralisée.

À MAYRES (dans l'Ardèche) (*de Maires*, en 1219) existent deux sources alcalines froides, dont l'une a été naguère exploitée en boisson sous le nom de « l'Ardéchoise » (12000 bouteilles par an) (Joanne, IV, 1896, 2579). On peut penser que ces sources, vu la qualité et l'abondance de leurs eaux, ont été sacralisées. Dans le même département, à une douzaine de kilomètres à l'est, se trouve la commune de MEYRAS (*Meyracensis*, au VIIIe siècle) ; elle a pour écart NEYRAC-les-Bains, station thermale – au nom lié à une divinité gauloise des eaux – où nous verrons qu'avait été captée dès l'époque antique une importante source d'eau minérale et où des fragments de construction gallo-romaine et des monnaies antiques ont été retrouvés sur l'emplacement d'une chapelle (Rémy et Buisson, 1992, 237 ; Dupraz et Fraisse, 2001, 295).

MAYRES-Savel (Isère) (*Maires*, au XIe siècle), « au-dessus de la rive droite du Drac, enfoui dans de sombres gorges », comporte des sources minérales remarquables, signalées par Paul Joanne ; un ruisseau, la MAYRE, né à 5 km à peine du village, vient y jeter ses jeunes eaux dans le Drac, par une cascade de 40 m (Joanne, IV, 1896, 2579 ; Bouvier, 2002, 39).

Fig. 9 - Noms de lieux d'origine gauloise issus du théonyme *Matra/Matrona*.



Également en Isère, près de Bourgoin-Jallieu, MEYRIÉ (*Mareu*, au XIIe siècle ; *Mayriacum*, au XIIIe siècle) fut-elle une ancienne **Matr-iacum* ? On trouve dans la localité une « source guérissante », qui était « lieu de pèlerinage pour les cantons de Bourgoin et de la Verpillière » (Van Gennep, 1991, II, 40). Cependant, l'étymologie du nom reste incertaine (Bouvier, 2002, 48).

Dans le département de l'Aude, coule la MADOURNEILLE, petite branche de l'Orbieu (*Madornelle*, en 1392), hydronyme formé sur le modèle *matrona* avec un suffixe diminutif *-ella* ; à 3 km de sa source est installée la petite commune de MAYRONNES (*Matrona*, en 888-893 ; *Maironis*, en 1110) (Nègre, 1990, 120). Pour Joan Coromines, on a certainement dans ce nom le « nom des déesses protectrices des sources de la rivière » (1973, 278).

La MEYRONNE, petit affluent de l'Argens (*Matrona*, au Xe siècle), prend sa source tout à côté du hameau de MEYRONNE (commune de Saint-Maximin) (Var), au lieu de fontaine nommée la *Foux de* MEYRONNE (Joanne, IV, 1896, 2261-2262).

À MEYRONNES (petite commune des Alpes-de-Haute-Provence) (*Meyronnas*, vers 1200), on trouve une « belle source qui s'écoule dans l'Ubayette » (Lebel, 1956, 322, repris par Nègre, 1990, 120) : petit ruisseau d'une eau abondante (la *Font de* MEYRONNE(S)), né à moins de 3 km au-dessus de MEYRONNES (Joanne, IV, 1896, 1396). Le site est assez riche de découvertes archéologiques, en particulier sépultures de l'âge du Fer avec bijoux, et monnaies à mettre peut-être en rapport avec les eaux sacralisées (Bérard, 1997, 292-294).

La localité de MEYRONNE (Lot) (*Mayrana*, au XIVe siècle) est établie non loin d'une rivière (la Dordogne). À très peu de distance débouche un petit ruisseau de 2 km, *le Limon*, qui sort d'un gouffre célèbre, à double ouverture (Audinat et autres, 1989, 358 ; Nègre, 1990, 120). On peut penser que MEYRONNE tire son nom de cette source dont l'origine a pu frapper les esprits.

Enfin, en Haute-Loire, le village de MEYRONNE, sur la commune de Venteuges (*Maironna*, en 1142), se situe près de la source du *Ruisseau de* MEYRONNE, affluent de la Dège (*Rivus de Mayrona*, en 1466) (Chassaing et Jacotin, 1907, 178 ; IGN 2635 E).

Pierre Audin, qui a conduit une très intéressante thèse sur les fontaines guérisseuses du Centre-Ouest et de l'Ouest (1978), pense que le souvenir des Mères gauloises lié à des sources sacrées aurait pu rester attaché à d'autres lieux, situés à proximité immédiate de fontaines vénérées, dans des toponymes du type *Méré*, *Méry*, *Mérie*... : leur forme aurait été influencée par le nom chrétien de *Mère* ou de *Marie* contaminant d'anciennes appellations du type *Matra*. Il cite le hameau de *Mairé* (Indre-et-Loire), où l'on trouve la source de *Notre-Dame*, tout près de la chapelle *Notre-Dame-de-Prélong* ; le lieu-dit *Méré* (*Mariacus*, en 860), à Pont-de-Ruan (Indre-et-Loire), proche de la fontaine de la *Trinité*, petite source limpide surgissant à cent mètres de l'église, où avait lieu un pèlerinage ; *Méré* (*Merreium*, en 1190), à Fougerolles (Mayenne), et sa fontaine *Notre-Dame-de-Courtefosse* ; la fontaine Saint-Martin, à Saint-Denis-de-*Méré* (Calvados) (dont « le *Méré* [...] provient peut-être de *Matrae* (Mères gauloises) »), « source sacrée [...] réputée pour la guérison des fièvres », associée à de nombreuses légendes. Également *Méry* (*Mariacum*, en 1162), commune du Cher, dont les eaux de la fontaine étaient censées guérir les coliques et les fièvres, et où l'on organisait un pèlerinage le 25 septembre, etc. Mais l'absence fréquente de formes anciennes connues est gênante pour tirer des conclusions définitives, et celles qui sont attestées n'apportent guère de preuves déterminantes ; on en reste tout au plus aux présomptions (Audin, 1975, 187 et 193 ; 1978, 221, 284, 324, 354, 461 ; 1979, 93-94 ; 1980, 497-498 ; Cravayat et Tardy, 1947-1948, 21). La prudence s'impose donc.

Pour la Bourgogne, Gérard Taverdet a suggéré le lien à établir entre certains toponymes en MAR-/MER-/MOR- et la racine gauloise hydronymique *Matr-*, une étymologie liée au latin *materia*, « futaie », « bois », ou à un nom d'homme latin *Marius* ou *Materius* n'étant pas toujours la solution à retenir. Outre certains MARNAY précédemment cités pour les eaux de leurs rivières, on peut évoquer MARY, en Saône-et-Loire (*Mariacense*, en 866), où l'on remarque « l'abondance des sources » (Taverdet, 1983a, 41) ; aussi MORNAY, hameau de Saint-Maurice-de-Sathonay, en Saône-et-Loire (*Morniaco*, en 943 ; *Madornaco*, en 950, d'un modèle **Matronacum*), qu'on trouve à la source d'un affluent de la Mouge (Billy, 2001, 33-34 ; carte IGN 3028 O).

3.2.4. DEVA et DEVONA

Nous avons rencontré le thème *dev-/div-* utilisé par les peuples gaulois pour nommer des cours d'eau sacralisés. Mais plus fréquemment il s'est appliqué à désigner des sources vénérées.

Le terme ne se reliait pas à un dieu particulier; il en émane l'expression d'un sentiment religieux à la fois diffus et profond. Le celtique *dev-/div-* exprime la notion de divinité mais aussi l'idée de lumière (Delamarre, 2003, 142-143): l'indo-européen **dyew-* qui est à sa base a désigné sans doute le jour avant de qualifier le dieu du ciel diurne (Haudry, 1987, 23, 30). Ces deux sens conjugués se prêtaient très bien à nommer la clarté des eaux naissantes. « Près de l'eau, écrit Gaston Bachelard, la lumière prend une tonalité nouvelle; il semble que la lumière ait plus de clarté quand elle rencontre une eau claire » (1942, 199). Aussi « les eaux vives sont[-elles] le lieu d'élection des dieux et de la vénération populaire. L'eau qui sourd ou jaillit [...] crée une mystique » (Deyts, 1985, 31).

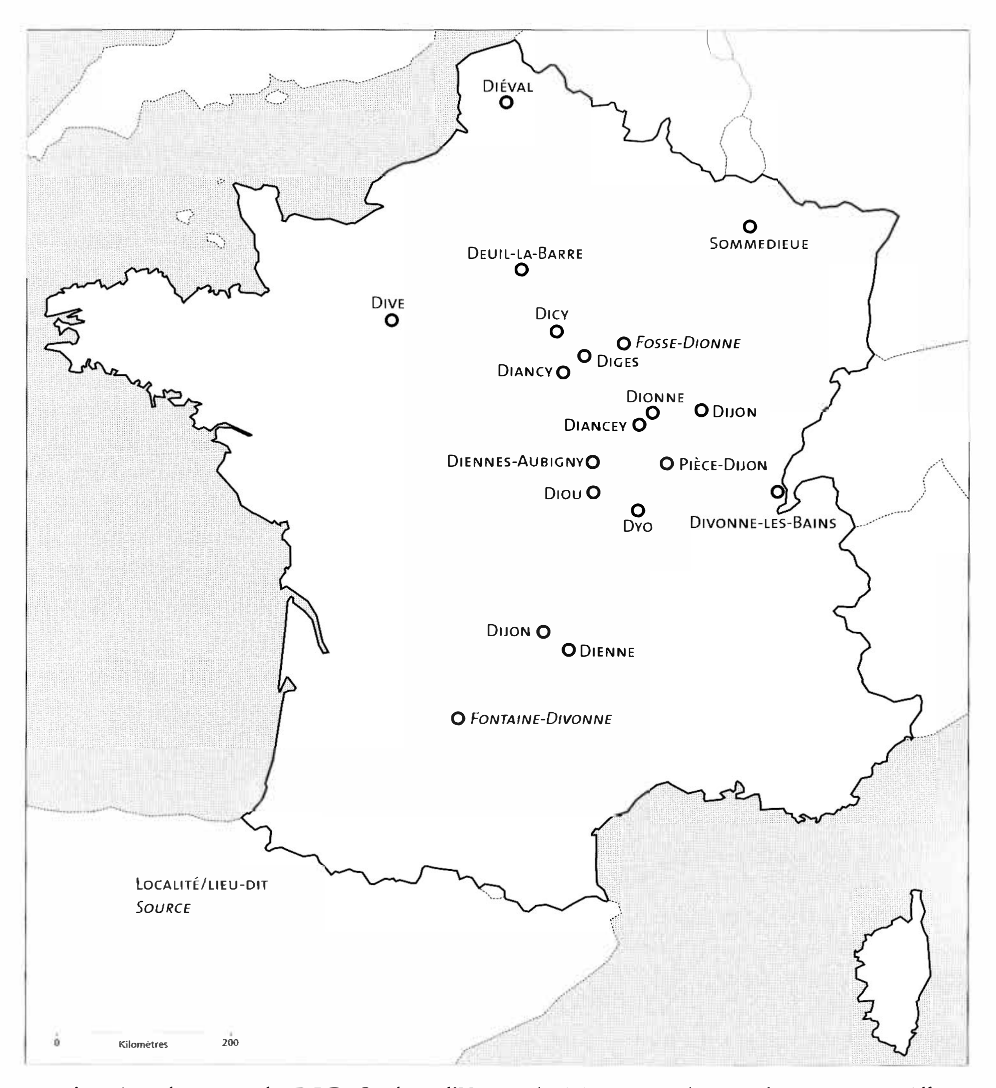
Le nom de DEUIL-la-Barre, commune du Val-d'Oise, à 10 km au nord de Paris, remonte à une ancienne **Divo-ialon*, « Lieu-divin » (encore *Dyoilum*, au IX[e] siècle) (Nègre, 1990, 179). Les textes hagiographiques évoquent en ces lieux un lac sacré (Roblin, 1950; Mulon, 1997, 46): étang que l'on trouve toujours au nord-est de la localité, dans une zone appelée *Lac Marchais.* On pense qu'il a été sacralisé depuis la plus haute Antiquité: en Gaule, les rivières ont été mises en relation avec les dieux, mais aussi les lacs et les étangs (« la couleur sombre, l'insondable profondeur de leurs eaux ont conféré à certains étangs un caractère sacré », soulignait déjà Sénèque) (Brunaux, 1986, 45-47). D'autres raisons plus spécifiques doivent être avancées pour DEUIL, qui expliquent sans doute son nom. L'étang est alimenté par des sources; un caractère surnaturel semble lui avoir été donné du fait de leur régime très capricieux: Michel Roblin souligne le « caractère mystérieux de cette petite pièce d'eau qui se vide et se remplit soudainement » (1964, 8). Le lac de DEUIL a longtemps porté le nom de *Marchais de Saint-Eugène*; c'est que « le culte chrétien a dû succéder à un culte païen » (Mulon, 1997, 46) ; d'où les légendes populaires et hagiographiques qui ont été développées autour des eaux de cette localité: on dit ainsi qu'« à Deuil [...], les femmes ne vont pas laver dans l'étang *du Marchais* le 15 novembre, parce que c'est le jour où saint Eugène, patron de la localité, fut noyé dans cette pièce d'eau, et elles sont persuadées que si elles bravaient cette coutume, il leur arriverait les plus grands malheurs ainsi qu'à leur famille » (Sébillot, 1983, 289). Le mois de novembre représentait dans la tradition celtique le moment de béance de l'année où le monde des morts communiquait avec le monde des vivants: les fantômes de l'au-delà apparaissaient; les messagères des dieux emportaient dans l'Autre Monde les mortels qu'elles avaient choisis (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 416; 1995, 35-82).

Bien d'autres sites doivent leur nom à l'existence d'une source « divine », sacralisée par des populations gauloises (**fig. 10**).

À Marollette (Sarthe), on trouve un hameau de DIVE, et un lieu-dit La Haute-DIVE (*diva*, vers 1100), à l'endroit où naît la DIVE, affluent de l'Orne saosnoise, site vraisemblable de source sacrée (« de la source, le culte est aisément passé à la rivière, dont elle est le commencement »). Selon la tradition locale, un temple dédié à Mars se serait dressé « sur un monticule dominant la source » (Audin, 1978, 559, 562, et 551-552). Mais les fouilles archéologiques n'ont repéré qu'une voie antique et des vestiges gallo-romains (Bouvet, 2001, 360).

L'appellation de DIÉVAL, dans le Pas-de-Calais (*Divat*, en 1142), provient aussi du thème *div-*, « eau divine » (plutôt que d'un anthroponyme romain *Divius*, comme le pensent Dauzat et Rostaing, 1978, 246-247, et Nègre, 1990, 677). La commune (où ont été repérés plusieurs sites gallo-romains) est en effet située « à la source d'un ruisseau », la Biette, qui arrose également le bourg de DIVION (Poulet, 1997, 36; Delmaire, 1994, 460).

Fig. 10 - Noms de sources et de localités voisines de sources issus du thème gaulois *deva/devona*, « divine », « sacrée ».



L'origine du nom de DIGES, dans l'Yonne (*Digia*, en 990), est rapportée par Albert Dauzat et Ernest Nègre au même nom propre romain *Divius* (1978, 246; 1990, 623). Avec Gérard Taverdet, nous lui préférerons à nouveau un radical hydronymique *div-* (1996, 37). DIGES, « seuil verdoyant de la verte Puisaye », est un village de l'Yonne où Marie Noël aimait à séjourner; elle se promenait dans la campagne, « sa canne et son petit sac débordant de fleurs des champs », ou bien s'installait dans une prairie bordée de haies pour composer (Collectif, 1978). La poétesse a sûrement connu l'emplacement de la *fontaine des Malades*, située à la sortie est de la localité, dans les prés. Or, « jusqu'à la fin du XIX[e] siècle, on venait nombreux boire son eau ferrugineuse qui, disait-on, possédait mille vertus » (Grenelle, 1982, 287). La sacralisation de ces eaux divines – limpides et à température toujours fraîche – remontait sans doute à l'époque des populations gauloises qui leur avaient donné cette appellation sacrée. Des

trouvailles antiques prouvent l'ancienneté du site (Collectif, 1978 ; Delor, 2002, 336). Partout dans les campagnes de la Gaule, on devait alors trouver de semblables cultes de sources : croyances populaires, dévotions familières entretenues par les paysans à l'époque de l'Indépendance et aussi après la Conquête.

Le nom de la ville de DIJON est connu au VIe siècle sous la forme *[locus] Divionensis*. Les dictionnaires Dauzat-Rostaing et Nègre y voient un toponyme tiré d'un anthroponyme romain *Divius* (1978, 246 ; 1990, 677 ; aussi Billy, 1981, 102). On y reconnaîtra plutôt le radical gaulois *div-* en rapport avec la divinité et l'eau sacrée. Pour Gérard Taverdet, il est possible que DIJON tire son nom d'un hydronyme. Ce serait en l'occurrence le Suzon, dont un bras – disparu depuis – devait traverser le *castrum* gallo-romain du nord au sud (Gras et Richard, 1950, 78-80). Cette petite rivière aurait jadis été appelée **Divio*, « l'Eau claire et sacrée » (Taverdet, 1993, 5 ; 1994, 33 ; 2001, 32-33). Nous envisagerons cependant que le nom de la capitale bourguignonne soit plutôt dû à la présence de sources sacralisées. Les sources ont été depuis toujours une richesse de la ville. Grégoire de Tours, découvrant la cité en 576 – et nous faisant connaître pour la première fois son nom de *Locus Divionensis* – souligne que dans son enceinte on voit sourdre « des fontaines magnifiques » *(praetiosos fontes)* (Drioux, 1934, 177) ; ce seraient peut-être la fontaine de *Larrey* ou les sources abondantes de la Chartreuse de *Champmol* (même réf., 158). On note en Saône-et-Loire, près de Moroges, où ont été repérés plusieurs vestiges gallo-romains, un lieu-dit à l'appellation homonyme : *Pièce* DIJON (Taverdet, 1983a, 30 ; Rebourg, 1994, 99) ; la carte IGN montre qu'une ferme s'y est implantée à l'emplacement précis d'une source (IGN 3026 O). Sur la commune du Monteil, dans le Cantal, se trouve aussi un hameau du nom de DIJON, et à proximité une

Texte gaulois en cursive de la tablette de plomb de Chamalières (Puy-de-Dôme).
Le 3e mot de la 1re ligne est *diiiuion*.
L'invocation des deux premières lignes (*Andedion uediiumi diiiuion ri[s]sunartiu Mapon[on] aruer[n]iiatin*) pourrait se comprendre : « Je prie Maponos arverne par la bonne force des divines eaux souterraines ».

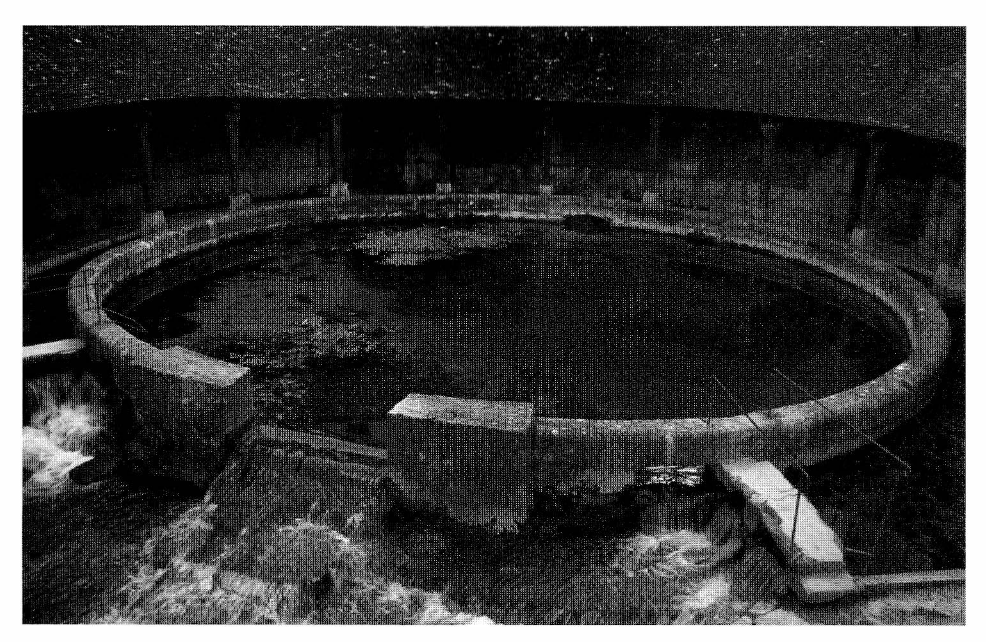
source (carte IGN 2334 E). Une fontaine monumentale du XVIe siècle fait couler son eau; la captation première peut être beaucoup plus ancienne (la localité a révélé des traces d'occupation antique, dont une nécropole préromaine et romaine) (Provost et Vallat, 1996, 134-136). De même façon que ces sites, la capitale de la région Bourgogne a pu recevoir aussi son appellation d'un thème désignant une fontaine sacralisée, peut-être « sanctuaire de source » (Drioux, 1934, 158). Le nom de DIJON nous fait remonter à une forme antique **Divion* (Taverdet, 1994, 32; 2001, 32-33). Remarquons que le texte sacré de Chamalières – un des rares grands textes écrits en langue gauloise que nous possédions, et qui a été découvert en 1968 dans une source, où il avait été placé rituellement – emploie le même mot *diiiuion* (Lambert, 2003, 152-154); il servait à invoquer la divinité « par la bonne force des eaux divines », la source étant censée être une boîte aux lettres sacrée, transmettant les messages entre les hommes et les dieux (Fleuriot, 1976-1977, 178).

Divona, la « Divine-Clarté », fut – jusqu'à ce qu'au IVe siècle après J.-C. cette localité prenne le nom du peuple dont elle était capitale – l'appellation première de CAHORS (*Divona Cadurcorum*, sur la *Table de Peutinger*; *Doueona*, à lire **Deouona*, **Devona*, dans la *Géographie* de Ptolémée) (Nègre, 1990, 112). À ce fait qu'elle a transmis son nom à la ville entière, on peut mesurer l'importance sacrée qui fut donnée à la source antique – aujourd'hui toujours présente –, appelée *fontaine des Chartreux*, mais aussi dite *fontaine* DIVONA ou *source de* DIVONNE (plan de situation dans Labrousse et Mercadier, 1990, 42; et Péguin et autres, 1998, 7). Elle jaillit à proximité de la boucle du Lot qui enfermait la cité antique, au pied d'un rocher en surplomb, « belle résurgence qui alimente encore la ville en eau potable », avec « un débit important en toute saison » (Michelin, 1983, 76; Péguin et autres, 1998, 6). « L'abondance et la qualité des eaux [de cette source] peut expliquer qu'on lui ait voué un culte », soulignent Michel Labrousse et Guy Mercadier (1990, 40). Des fouilles dans la fontaine DIVONA, menées de 1989 à 1991 par la Circonscription des Antiquités Historiques de Midi-Pyrénées, ont permis de retrouver des « offrandes monétaires abondantes », datées entre 27 av. J.-C. et 54 de notre ère, preuve de la sacralisation du site (Landes, 1992, 64; Péguin et autres, 1998, 6).

À Bordeaux, une autre source divinisée portait dans l'Antiquité le même nom de *Divona* (Lebel, 1956, 317). Son appellation ne semble pas s'être gardée: on ne saurait prétendre que les témoignages de l'époque gauloise nous soient tous demeurés. Alors que le christianisme s'imposait largement, Ausone, poète gallo-romain du IVe siècle, chantait encore ainsi la présence de cette *Divona*: « Salut, fontaine dont on ignore la source, fontaine sacrée, nourricière, éternelle, cristalline, azurée, profonde, retentissante, limpide, ombragée. Salut, génie de la ville qui nous abreuves de ton eau salutaire, fontaine appelée *Divona* par les Celtes et qui as rang divin » (Ausone, *Ordo urbium nobilium*, 20, v. 29-32, trad. Étienne, cité par Bourgeois, 1991, 92). Les dévotions rendues aux fontaines devaient avoir été bien fortes pour rester ancrées si longtemps dans l'âme des habitants de l'ancienne Gaule! L'Église tâchera d'extirper cet amour païen. Ainsi, au concile d'Auxerre, en 578, un texte proclame solennellement: *Non licet [...] ad fontes vota exsolvere*, « Il est interdit d'accomplir des voeux auprès des sources » (*Concile d'Auxerre*, Duru, 1850, 103). Mais rien n'y fera! Et les appellations gauloises des lieux de naissance des eaux – loin de s'oublier – perdureront en maints endroits. Nous en conservons des témoignages éclairants.

Dans l'Ain, DIVONNE-les-Bains doit son existence de station thermale à sa « source puissante, d'une remarquable pureté » (Vincent, 1937, 106); ses eaux oligométalliques jaillissent à température constante (7 °C) en plusieurs bassins. Le toponyme, connu sous la

Le site de la *Fosse*-DIONNE à Tonnerre.



forme *Divonna* en 1137, remonte très vraisemblablement à l'époque de la Gaule. On a découvert à DIVONNE des traces indiscutables d'occupation gallo-romaine – dont des vestiges de thermes antiques –, et recueilli un trésor de plus de trois cents monnaies, en fait « dépôt votif plutôt [que] trésor proprement dit », pièces offertes en dévotion à la divinité lumineuse des eaux (Bonnard, 1908, 476; Buisson, 1990, 81).

À Tonnerre (Yonne), site d'un oppidum de La Tène D, la vieille source sacrée, encaissée au pied de la hauteur, est un lieu aujourd'hui fréquenté par les touristes: joli bassin circulaire aux eaux bleu roi ou turquoise, aménagé en lavoir au XVIIIe siècle. En fait, fontaine vauclusienne d'où sourd une eau au débit puissant, jaillie des profondeurs, après un long trajet souterrain; certainement « une des plus belles et des plus étranges » qui soient (Chabert et autres, 1982, 12). Des plongeurs ont tâché de remonter ses fonds mystérieux; trois accidents mortels (en 1962 et 1996), dus au courant violent et à la présence de glaise, ont entraîné un arrêté d'interdiction de plongée dans la fosse; on était parvenu à 360 m de la bouche d'entrée et à - 61 m de profondeur. Le nom moderne de *fosse* DIONNE (*Dyonne Fovea,* en 1474) trahit une origine gauloise: un simple *-v-* restitué nous fait retrouver le même *Divona/Devona* qu'à Cahors, Bordeaux et DIVONNE-les-Bains. C'était donc la fosse « divine » des Eaux: fontaine sacrée sans doute aux origines de la cité tonnerroise, et pour cela vénérée (même réf.; Fontaine, 1997; *Yonne magazine,* 15 nov. 1997; Millat, 1997, 17-28; Delor, 2002, 739).

On connaissait autrefois – maintenant disparue des cartes – une autre *fosse* DIONNE (*fossa divona),* entre Griselles et Laignes (Côte-d'Or), au bord de la rivière la Laignes (signalée par l'abbé Utinet). Sans doute faut-il penser qu'elle gardait aussi la trace d'un ancien culte païen (Utinet, 1897, 122; Drioux, 1934, 149). Le nom similaire du village de DIONNE (Côte-d'Or) (*Dyonne,* en 1397) remonte selon toute vraisemblance à une même origine: ce hameau « est construit à la source d'un petit ruisseau qui s'écoule dans l'Armançon » (Lebel, 1956, 317), dans une zone riche en sources sacrées (à 5 km, à Beurey-Bauguay, un petit édifice gallo-romain à coupole abrite ainsi le bassin d'une célèbre fontaine, « antique source

guérisseuse ») (Thévenot, 1968, 232). Michel Tamine cite en Champagne-Ardenne plusieurs *Fosse à* DIONNE, *Prée à* DIONNE. À Sainte-Vaubourg (Ardennes) (*Dionne* jusqu'au XIIe s.), la *Fontaine Sainte-Reine* fut longtemps l'objet d'un pèlerinage (1999, 36-38).

Gérard Taverdet a montré que d'autres noms de lieux seraient issus de variantes formées à partir du même radical. Le nom de DYO, village de Saône-et-Loire, provient peut-être d'un dérivé **divavus* (Taverdet, 1983a, 30); le toponyme pourrait renvoyer à une source sacrée: sur la localité, ont été retrouvées les sculptures d'un temple mithriatique (Bruhl, 1964); or on sait que « Mithra avait été attiré aux Bolards [à Nuits-Saint-Georges] par des eaux sacrées et qu'il y était devenu, lui aussi, une divinité guérisseuse » (Bourgeois, 1992, 220). Le sanctuaire mithriatique de DYO a-t-il succédé à un ancien lieu de culte gaulois des eaux? Une présence gallo-romaine est en tout cas attestée sur le territoire de cette commune, avec « les structures d'un vicus » (Rebourg, 1994, 192).

Le nom de DIOU, dans l'Allier (ancienne **Divavus*?), s'est formé sur un radical *divo-* (à comparer pour l'étymologie à DIOU, dans l'Indre, *Dio,* en 1177). La localité a révélé d'assez nombreuses traces d'occupation gauloise et gallo-romaine, plusieurs étant à mettre en rapport avec la religion (nécropole gauloise, nécropole gallo-romaine, statuettes de Mercure, Jupiter, Abondance...) (Corrocher et autres, 1989, 60). Elle a été créée à la rencontre des eaux de la Loire et du Roudon; mais à peu de distance a été établie l'abbaye des *Sept Fonts*: des « sept fontaines »; or, il n'est pas rare qu'un établissement chrétien se soit installé sur l'emplacement d'un ancien lieu de dévotion gaulois.

DIENNES-Aubigny, dans la Nièvre (en 1147, *Diana*), nous fait peut-être remonter à un modèle **div-ant-ia* (Taverdet, 1987, 15), déformé par le rapprochement tardif avec la déesse romaine *Diane* (Taverdet, 1994, 125; Lacroix, 1998b, 114-118). On note la présence de plusieurs sources autour de la localité, bras naissants du ruisseau *des Chaises*, affluent de l'Aron (carte IGN 2625 E). L'occupation du site paraît ancienne; des traces de voie antique ont été repérées à proximité (Thévenot, 1969, 308; Bigeard, 1996, 132).

Le nom de la petite commune de DIENNE, dans le Cantal (*Dyana,* en 1293), doit être sans doute rapproché du précédent. Elle est située à la jonction de plusieurs cours d'eau: la *Santoire*, le ruisseau *del Crouze*, le ruisseau *de Chevrelle* (carte IGN 2435 OT). On lui connaît surtout des sources remarquables: font *de la Mourgue* (Dontenville, 1973, 116); fontaine minérale *du Rocher-de-Laqueuille* (Joanne, II, 1892, 1231). Cette dernière est située sur une hauteur toute proche du village; des « antiquaires » y ont exhumé au XIXe siècle, dans des terrains marécageux, des restes de construction gallo-romaine, et extrait des « bois travaillés ». N'y trouvait-on pas un antique sanctuaire des eaux, qui justifierait l'appellation divine de DIENNE (Bedhomme-Taillandier, 1978, 11 et 74; Audin, 1985, 124; Provost et Vallat, 1996, 105)? Malheureusement, rien n'a pu être gardé et, l'archéologie du XIXe siècle n'ayant pas été particulièrement performante, on en reste au stade des hypothèses.

L'absence de formes anciennes gêne l'analyse du nom de DIANCY (Yonne), hameau juste au sud-est de Treigny; mais on est tenté d'y voir un étymon **div-ant-iacu,* « nom sans doute lié à un culte de sources » (Taverdet, 1983b, 23). Or, on note dans la zone de DIANCY plusieurs lieux d'émergence d'eaux (carte IGN 2521 E). Les preuves archéologiques d'une dévotion gallo-romaine – encore absentes – apparaîtront peut-être un jour.

DICY (Yonne) (*Diaciacum*, en 1153, d'où le nom de ses habitants les DICIACOIS) pourrait avoir été un antique **Divaciacum*. À DICY se trouve la *fontaine de Saint-*

Émérantienne, dans les eaux de laquelle on trempait autrefois des linges pour guérir les enfants malades (Quantin, 1868, 144) ; persistance d'une pratique antique?

3.2.5. *Divinités liées au culte de l'eau naissante*

L'étude précédente vient de nous montrer que les peuples gaulois avaient souvent invoqué les sources comme des entités divines un peu vagues. Ils les ont aussi perçues de manière plus individualisée: liées à des divinités bien particulières. Leurs profils sont très variés: on a affaire à des dieux aussi bien qu'à des déesses, objets de cultes très circonscrits ou bien très répandus, qui peuvent être en rapport avec des eaux simplement sacrées, ou bien guérisseuses, curatives.

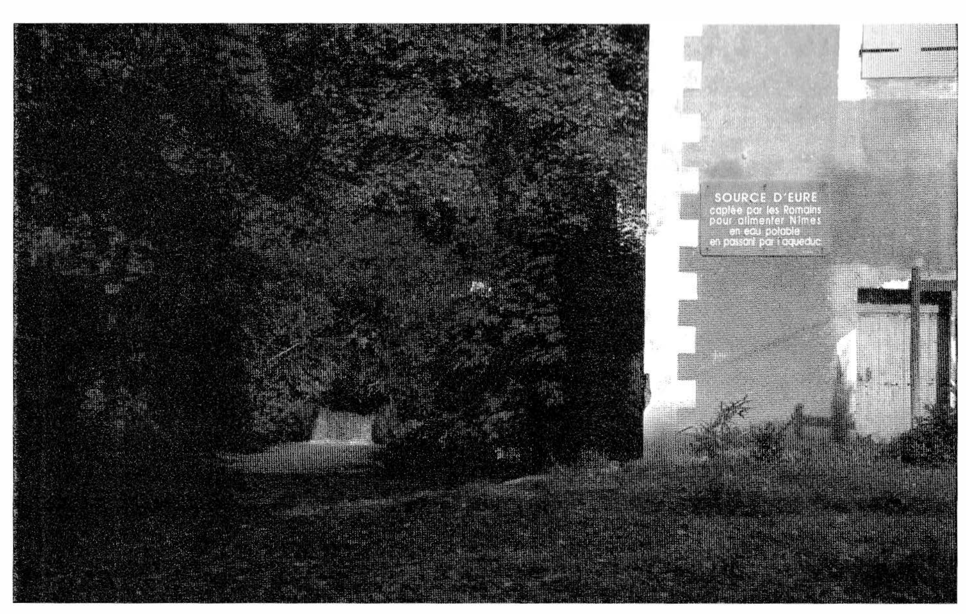
- *Eaux saintes*
  - Petites divinités

La sacralisation des sources a dû souvent toucher des sites très modestes, éparpillés dans les campagnes. On sait que le mot de *païen* nommait étymologiquement un « paysan » (*paganus*): habitant de la Gaule romaine resté attaché aux vieilles superstitions religieuses. C'est contre elles que l'Église luttera. Ainsi saint Éloi, prêchant en Limousin, déclarera aux habitants des villages (comme d'autres évangélisateurs): « Ne faites pas de cérémonies diaboliques aux fontaines » (cité par B. Caulier, dans Landes, 1992, 123). Bien des dévotions ont donc certainement concerné des lieux de campagne – ce que Monique Clavel-Lévêque nomme des cultes « rustiques » (1972, 102). Des petites divinités locales y ont été vénérées, qu'il est souvent difficile de repérer aujourd'hui: dieux topiques attachés à un site particulier.

À Nîmes a été retrouvé un autel votif (conservé au Musée de la Civilisation gallo-romaine de Lyon) qui montre un personnage faisant une libation, avec une inscription évoquant les *Cultores Urae fontis*: « Ceux qui révèrent la source URA » (*C.I.L.*, XII, 3076). Elle nous apprend l'existence à l'époque gallo-romaine d'une « véritable congrégation de prêtres [...] voués au service d'une divinité des eaux » (Vaillat, 1932, 58; Provost et autres, 1999, 721 ; Fiches, 2002, 786). Le nom de cette « divinité topique de la fontaine » s'est transmis à celui de la *Fontaine d'*EURE, à Uzès (Gard), où elle devait être invoquée: source pérenne, abondante, près de laquelle on a découvert du mobilier du Ve siècle avant J.-C. (Fiches, 2002, 792), et qui sera captée au Ier siècle pour alimenter par aqueduc la ville de Nîmes (le célèbre Pont du Gard transporte son eau) (Fabre, 1995, 35; Provost et autres, 1999, 720-721; Fiches, 2002, 786, 789; Panarotto, 2003, 18). Le théonyme gaulois s'appuie sur une racine **ur-*, « eau », très vraisemblablement préceltique (Carnoy, 1949, 527; Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 72; Nègre, 1990, 45; Astor, 2002, 876). À cette divinité locale, on ajoutera le nom d'une autre petite déesse, qui paraît formé sur un radical de même base: URNIA, connue à Nîmes par une dédicace *Nemauso Urniae* (*C.I.L.*, XII, 3077) (Lejeune, 1994, 7). Elle pourrait demeurer dans l'appellation de la *Fontaine d'*OURNE, proche d'Anduze (L'*Ourne* étant un torrent, affluent du Gardon) (Holder, III, 1907, 43; Grenier, 1954, 330; 1960, 517; Sebe-Blétry, 1985, 244).

Dans le Vaucluse, entre Vaison et Carpentras, à 1 500 m d'une petite localité (Malaucène), on trouve, au pied de la route qui donne accès au Mont Ventoux, la fontaine vauclusienne du GROSEAU. Comme bien des sites sacralisés, l'endroit est emprunt d'une beauté certaine. La source jaillit d'une falaise haute de plus de 100 m, de plusieurs fissures du rocher, et va former près de là un « grand bassin [...] où ses eaux apaisées deviennent transparentes [...] et prennent [...] une teinte verte, rappelant les plus beaux tons de l'émeraude » (L. Rochetin, dans Mowat, 1885, 203-204). Des monnaies antiques ont été retrouvées en nombre près de la source, dons faits à la divinité des lieux. Une inscription gauloise gravée en caractères grecs

La *Fontaine-d'*EURE à Uzès (Gard).



sur un petit pilastre de section carrée (conservé dans une chapelle proche) nous apprend l'existence d'un dieu GRASÉLOS : c'était assurément le dieu local des eaux naissantes, qui a laissé son nom à la source et au cours d'eau qui en naît, le GROSEAU (L. Rochetin, dans R. Mowat, 1885, 198-206 ; Lejeune, 1985, 188-195 ; Panarotto, 2003, 38).

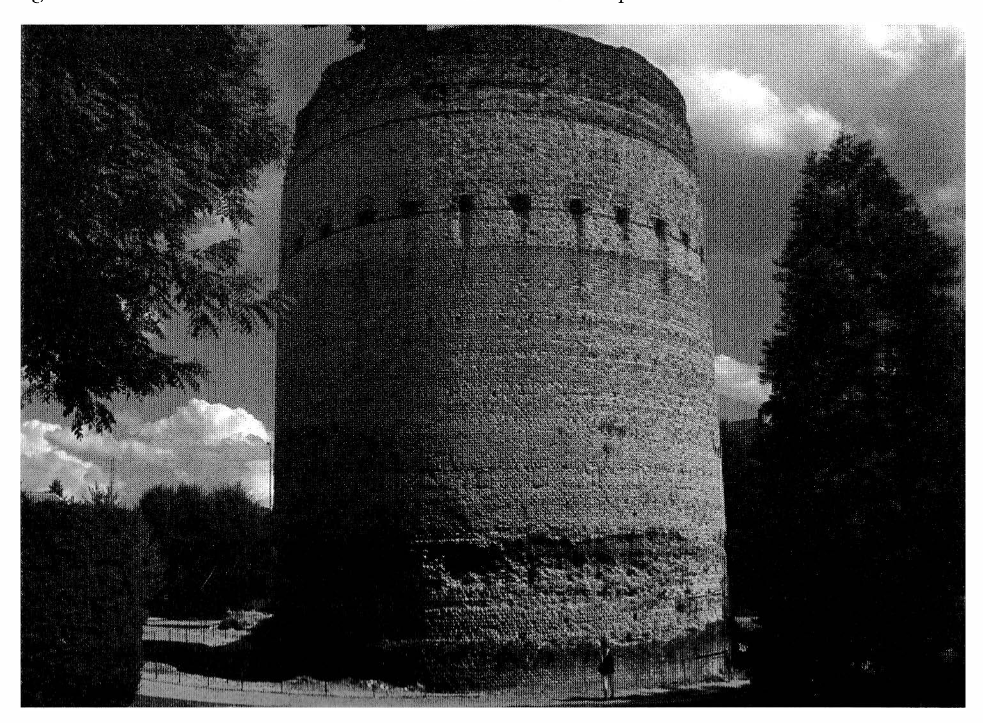
La source du GROSEAU.

- VÉSUNNA

La déesse VÉSUNNA pourrait avoir connu une certaine audience : son nom, attesté en Périgord, semble se retrouver, identique, en Allemagne, à Cologne, dans une dédicace à *[Ve]sun[n]a[e]*. Il est possible, aussi, que plusieurs inscriptions votives aux *Matronis Vesuniahenis*, découvertes sur des autels votifs en Rhénanie-Westphalie, concernent la même divinité, avec un nom de forme germanisée (Holder, III, 1907, 261-262 ; Espérandieu, VIII, 1922, 295 ; IX, 1925, 4-5 ; *AÉ*, 1981, 172 ; Jufer et Luginbühl, 2001, 71).

Avant de prendre l'ethnonyme des *Petrocorii* qui y vivaient, PÉRIGUEUX portait l'appellation de *Vesonna* ou *Vesunna* : VÉSONNE (le fait est établi par la *Table de Peutinger* et l'*Itinéraire d'Antonin*). Elle correspondait à un nom de divinité, dont deux inscriptions gallo-romaines, qu'on peut voir au Musée de Périgueux, nous attestent l'existence : *Vesunna Tutela* et *Vesunnia Tutela* (*C.I.L.*, XIII, 949 et 956) (Billy, 1993, 157 ; Jufer et Luginbühl, 2001, 71). On devait avoir affaire à un culte d'une assez grande renommée, non plus rural mais urbain. Une des dédicaces fait allusion à la restauration d'un temple de la *Tutela Vesunna* (Fauduet, 1993a, 89). Il est vraisemblable (même si les inscriptions n'ont pas été découvertes *in situ*, voir Lauffray, 1990) que la déesse était révérée dans le sanctuaire aménagé à l'époque gallo-romaine en grand temple, dont la *cella* circulaire, conservée jusqu'à nos jours – et haute encore de 24 m – est désignée sous le nom moderne de *Tour de* VÉSONE (Thévenot, 1968, 223-224 ; Lauffray, 1990 ; Bedon, 2001, 253).

Malgré l'absence de preuves archéologiques, nous ferons l'hypothèse que VÉSUNNA était une déesse des eaux et que la cité éponyme se développa autour d'un sanctuaire indigène de source qui lui était dédié, lieu primitif aujourd'hui appelé *Fontaine de* VÉSONE (opinion également de Bost et autres, 2004, 141 : « VÉSUNNA ou peut-être VÉSUNNIA, d'où vient



La Tour de VÉSONE à Périgueux.

le nom de la Tour de VÉSONE, était [le nom] d'une divinité aquatique indigène, sans doute une source bienfaisante, qui devint la patronne de la cité tout entière »). Il faut souligner que le théonyme est de sens hydronymique. On y a vu un radical préceltique **ves-/*vis-*, « mouillé » (celui à l'origine du nom de la *Vézère*) (Pokorny, 1959, 1171-1172; Nègre, 1990, 47; Villette, 1992a, 51-52; Deroy et Mulon, 1992, 373). On peut aussi songer à un thème gaulois **vesu-*, « bon » (présent dans la seconde partie d'anthroponymes comme SÉGO-VÈSE, « Bon-pour-la-Victoire », et BELLO-VÈSE, héros bituriges légendaires, neveux du roi Ambigat) (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 367 et 417; Polomé, 1997, 745; Delamarre, 2003, 318; et Le Roux, 1970, 817). À ce radical a été adjoint un suffixe *-onna*, fréquemment utilisé par les Gaulois dans les noms de rivières (et qui se reconnaît toujours dans les appellations de la CHALARONNE, de la DRONNE, de l'ESSONNE, de la GARONNE, de la MEYRONNE, etc.).

- SINQUATIS

Le radical hydronymique *sic-* s'est montré à l'origine du nom de la SEINE (**Sec-u-ana*). Il a dû exister une variante à nasale infixée *sinc-*. Ce thème, confondu par étymologie populaire avec le numéral cardinal *cinq*, nous paraît expliquer des noms de lieux en rapport avec les eaux naissantes: CINQ-*Fonts*, hameau de Vaux-Saules (en Côte-d'Or), où *font* désigne une « fontaine », une « source »; semblablement, *Font de* CINQ *Sous*, appellation d'une source au Mas-de-l'ancienne-Église, hameau de Belvézet (dans le Gard), où les traces d'habitat gallo-romain sont abondantes (IGN 2941O; Provost et autres, 1999, 241); CINQ-*Fontaines* à La Neuveville-devant-Nancy (en Meurthe-et-Moselle), lieu d'un sanctuaire de source avec petit temple, dont les fondations ont été découvertes à l'ouest d'un vicus (Toussaint, 1947, 48-49; Hamm, 2004, 256), etc.

Un dieu SINQUATIS nous est connu par deux dédicaces (*deo Sinquat[i]*), découvertes à Gérouville (commune belge de l'arrondissement de Virton, près de la frontière française) (Grenier, 1960, 821-823; Jufer et Luginbühl, 2001, 62); le lieu-dit SÉQUEWÉ, connu sur la localité, semble garder souvenir de ce dieu (Vannerus, 1947, 30 et 39). Paul Lebel, nous l'avons rappelé dans l'étude des « Arbres sacralisées », rapportait le nom divin de *Sinquatis* à un radical supposé **sinkw-*, « profond », qui aurait été appliqué à des forêts (1950, 50). On préférera voir dans ce théonyme l'appellation locale d'un dieu de source, faite à partir du radical hydronymique **sinc-* (sur le modèle **sinc-u-atis*) (Pokorny, 1959, 573). Comme l'ont montré Paul Lebel et à sa suite Albert Grenier, le même théonyme gaulois paraît expliquer les appellations mal éclaircies de SAINCAIZE, dans la Nièvre (*Sanacasa*, en 1287, d'un modèle **Sinquatia [villa]*); de SOMMECAISE, dans l'Yonne (*Senquasia*, au IXe siècle; *Suncasium*, en 1142-1168); et de CINQUEUX, dans l'Oise (*Senquatium*, en 1014; *Senquez*, en 1157, ancien **Sinquatis [fundus]*) (Lebel, 1950, 50-51; Grenier, 1960, 823; Morlet, 1985, 184). Ces localités ont pu comporter jadis une eau sacralisée (source ou petit ruisseau révéré). À SÉQUEWÉ, le « lieu-dit [est] près d'un ruisseau »; avec les inscriptions ont été trouvés les restes d'un temple: « fûts de colonnes, chapiteaux, têtes sculptées » (Vannerus, 1947, 32 et 39). À SAINCAIZE, on a découvert au milieu du XIXe siècle des substructions gallo-romaines et du mobilier antique, dont « deux baignoires (demi circulaires) de thermes alimentés par la source de *Mauvitu* » (Bigeard, 1996, 228). À CINQUEUX, enfin, la carte IGN nous montre les deux bras naissants d'un petit cours d'eau (IGN 2411 O), dans une zone d'occupation antique assez importante (Woimant, 1995).

- GLANIS et les Mères GLANIQUES

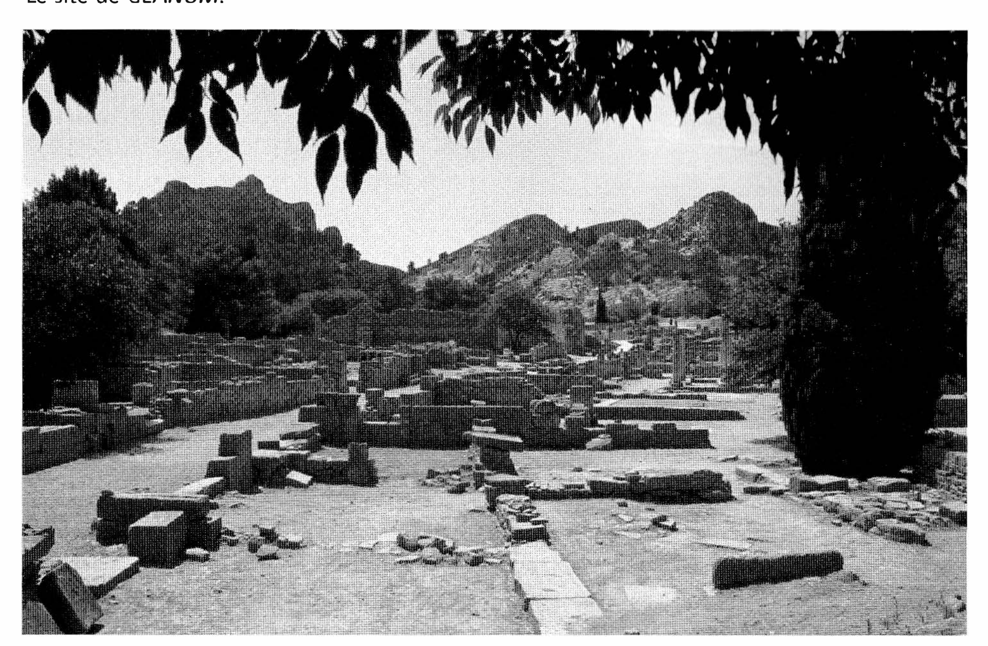
Il a été question précédemment du radical *glano-* qui a désigné des cours d'eau sacralisés; on le retrouve appliqué à des sources « claires et sacrées ».

Marcel Villoutreix pense expliquer par ce thème le nom de la petite commune de GLANDON (dans la Haute-Vienne) (*Glandom*, en 873), établissement d'origine certainement ancienne: un « champ de *tumuli* du premier âge du Fer [a été] fouill[é] à proximité » (Villoutreix, 1995, 27). La localité est établie sur une hauteur; plutôt qu'un gaulois **glanno-*, « rive, rivière », il pourrait s'agir du terme s'étant appliqué en celtique aux eaux naissantes sacralisées (l'orthographe de *Glan-* ayant dû être influencée par le nom du fruit du chêne). On constate sur la commune la présence de trois fontaines à dévotions, objet d'un culte des eaux; peut-être perpétue-t-il des pratiques religieuses remontant à l'époque antique (même réf.).

Gérard Taverdet a recensé dans la microtoponymie de Bourgogne bien des appellations du type GLAN, GLAND(S), (LA) GLANDE, LES GLANDES, LES GLANDATS, LES ÉGLANDS... désignant des sites de sources (1989-1993, 777-779). Certains de ces noms peuvent être d'origine ancienne et renvoyer à une idée « sacralisante »; cependant le potentiel sacré de l'appellatif ne s'est pas forcément toujours traduit dans le nom d'une divinité et dans l'établissement d'un sanctuaire qui lui était consacré. En Côte-d'Or, on trouve sur la commune de Mont-Saint-Jean (entre Saulieu et Pouilly) un lieu-dit GLANOT (carte IGN 2923 O). L'abbé Utinet, dans son étude sur les sources du département de la Côte-d'Or, précise que de nombreuses sources se trouvaient sur la territoire de Mont-Saint-Jean; l'une d'elles était située dans l'ancien prieuré de GLANOT. Le saint sous le patronage de qui elle était placée (saint Maur) avait sa statue, noircie par le temps, debout sur un socle émergeant à peine de l'eau (Utinet, 1898, 68). On peut se demander si le culte chrétien n'a pas succédé, une fois encore, à une plus ancienne dévotion païenne, dont le nom sacralisé aurait gardé souvenir.

Loin de là, en Normandie, dans le département du Calvados, on repère sur la carte routière la petite commune de GLANVILLE (à l'ouest de Pont-L'Évêque). Les toponymistes expliquent son appellation par un anthroponyme germanique: pour les uns *Gland-* (Dauzat et Rostaing, 1978); pour les autres *Galandus* (Nègre, 1991, 935; Lepelley, 1996, 134). Cependant les formes anciennes (*Glanvilla*, vers 1048; *Glandevilla*, en 1079; *Glanivilla*, en 1086) permettent tout aussi bien de rapporter le nom au gaulois *glan-*, « pur » (avec pour la finale à nouveau, influence orthographique du mot *gland*). GLANVILLE compte de nombreux points de sources (au moins cinq sources captées aujourd'hui, plus la source *Sainte-Marguerite*, la source *Troussel* et la fontaine *Bréard*) (carte IGN 1712 O). Elle est aussi traversée par un tout petit affluent de la Touques, nommé le *ruisseau de Saint-Clair* (traduction romane du celtique *glano-*, « clair », « sacré »?). La localité a pu se dénommer sur cette richesse d'eaux qui avait permis son installation et qui continuait à assurer son approvisionnement sain. Cependant, le radical *glan-*, d'origine indiscutablement gauloise, a-t-il été appliqué au site dès l'époque antique? La fondation de l'établissement remonte-t-elle bien à l'époque des *Lexovii* (habitants de la région de Lisieux)? La preuve existe: on a trouvé au XIXe siècle, près de l'église du village, les traces de l'emplacement d'un *fanum* gallo-romain (de Vesly, 1909, 13-14; Delacampagne, 1990, 114); l'inventeur du site précise qu'« un ruisseau coule à cent pas » (de Glanville, 1841, 429): le ruisseau *de Saint-Clair*. La présence à GLANVILLE de ces eaux providentielles a dû être reliée au divin. Ce que le nom avait proclamé comme sacré aura également été sacralisé par le culte.

Le site de *GLANUM*.



GLANUM, dont le site de plateau dominé par la chaîne des Alpilles jouxte la petite cité de Saint-Rémy, porte une appellation bien connue des touristes qui excursionnent en Provence. Ils viennent y visiter les imposantes ruines antiques, s'étendant sous le soleil. La cité gallo-romaine fut riche, dotée de nombreux édifices publics, parée de grands monuments (Salviat, 1990; Roth-Congès, 2000). Cependant elle succéda à un établissement gaulois primitif et à son sanctuaire indigène, fréquenté dès le VIe siècle avant J.-C., et développé à partir d'une fontaine primitive (Rolland, 1960, 57). Les fouilles l'ont mise à jour dans la partie sud du site: « cavité taillée dans le roc et formant réservoir, alimentée par les eaux de captage que draine une galerie souterraine » (Lavagne, 1992, 220; Roth-Congès, 2000, 38-39). Des monnaies d'offrande ont été retrouvées sur la berge de la cavité rocheuse recueillant les eaux de la source; certaines remontent aux VIe et Ve siècles avant J.-C. Dans le bassin de la source lui-même, on a recueilli d'autres monnaies, du Ier siècle avant notre ère au IIIe siècle après J.-C. Enfin, selon Anne Roth-Congès, quelques ex-voto anatomiques en pierre ont été retrouvés (bloc équarri avec jambe sculptée en relief; phallus, bas-ventre, main, bras sculptés dans la pierre); on a conservé aussi des dizaines de petits autels antiques, qui prouvent le caractère divin prêté à ce lieu, lié à l'eau guérisseuse (ce qui exclut l'hypothèse d'une simple ville-marché dépourvue de vocation religieuse) (Roth-Congès, 1997, 186-187).

La relation entre la sacralisation du lieu et la sacralisation de l'appellation (celtique **glanos*, « clair », « pur », « sacré ») n'est pas douteuse (Guyonvarc'h, 1959c, 282): le nom gaulois de *Glanum* (forme latinisée d'un plus ancien **Glanon*) s'explique pour des raisons également liées à la religion. Pendant des siècles, on révéra ici le dieu de l'eau « Pure » GLANIS, et les Mères GLANIQUES qui lui étaient associées, comme les inscriptions trouvées l'ont révélé: *Matrebo Glaneikabo*, « Aux Mères GLANIQUES », et *Glani et Glanicabus*, « Au dieu GLANIS et aux Mères GLANIQUES », celle-ci découverte à quelques pas de la fontaine sacrée (Lejeune, 1985, 77-78; Salviat, 1990, 30; Lambert, 2003, 89-90). Il faut ajouter que les habitants de la petite peuplade vivant dans l'agglomération et dans ses environs s'appelaient eux-mêmes les

GLANIQUES (nom attesté sur une monnaie d'argent du IIe siècle avant J.-C., car les *Glanici* battaient monnaie) (Guyonvarc'h, 1959c, 283; Salviat, 1990, 24 et 96; Roth-Congès, 2000, 11). Nom du lieu, nom du dieu et des déesses, nom de la peuplade, doivent tous être rapportés au petit point d'apparition des eaux qui les unissait et qui constituait leur raison d'être: à *GLANUM*, on rendait d'abord hommage à la divinité de la source limpide. Le lieu et son nom étaient la parfaite illustration gauloise du principe – déjà relevé – selon lequel « l'eau pure à son point d'apparition engendre tout naturellement le concept de pureté et de divin » (Deyts, 1994, 17).

- NÉMAUSUS

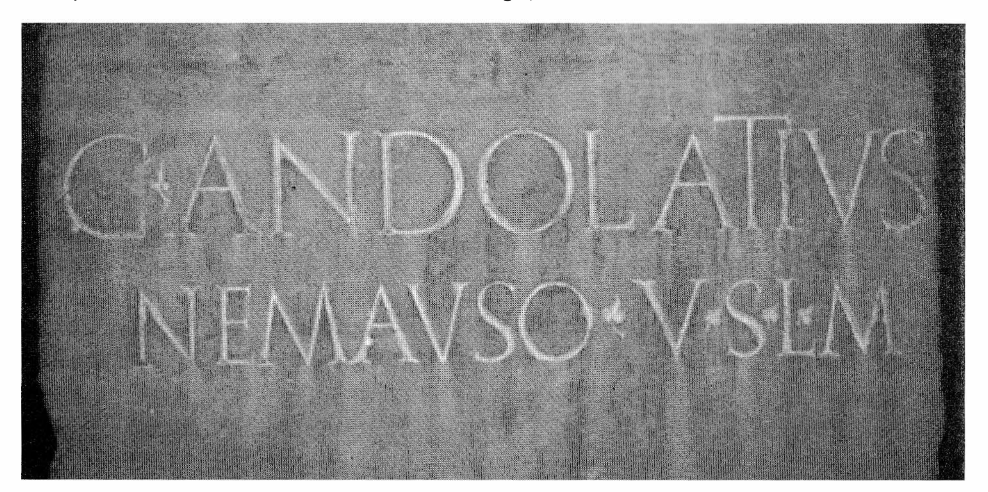
Très célèbre et très fréquenté, aussi, fut le sanctuaire de source installé au pied des collines de la capitale des Volques Arécomiques: NÎMES. On y trouvait déjà « bien avant les Romains une importante agglomération de plusieurs villages répartis au flanc de la colline qui dominait la source » (Clébert, 1970, 176-177).

Issue d'une résurgence vauclusienne, l'eau venait créer un bassin dans la dépression rocheuse en forme d'hémicycle naturel (Roth-Congès et Gros, 1985, 167). Comme à *GLANUM*, les populations locales honorèrent le dieu de la fontaine sacrée. Sans doute, dans les régions du Midi, les populations sentaient-elles davantage la nécessité et les bienfaits de l'eau; les cultes s'y développèrent facilement.

Pas moins de quinze dédicaces ont été retrouvées qui nous font connaître le nom de ce dieu gaulois: *Nemausus*, « la Fontaine personnifiée au masculin » (Lejeune, 1994, 6). Une inscription a été dédiée aussi aux « déesses-Mères NÉMAUSIQUES », gravée en lettres grecques sur un chapiteau votif (Lejeune, 1985, 274-279; Lambert, 2003, 88). Ailleurs – à un exemple près d'essaimage, non caractéristique – on ne connaît pas de dédicaces au dieu (Lejeune, 1994, 6). Comme à *GLANUM*, le culte serait donc « topique », ayant associé un nom et un lieu uniques. Partout répandue en Gaule, la sacralisation des eaux aima souvent se marquer dans des appellations elles-mêmes partout employées; mais elle put vouloir s'exprimer, au contraire, dans le creuset de noms et de sites rares. Il est possible, cependant, qu'on retrouve le souvenir du dieu NÉMAUSUS dans l'appellation de la ville de NEMOURS (Seine-et-Marne) (attestée en 843 sous la forme *Nemausus*). Le nom moderne nous paraît très différent de celui de NÎMES; c'est que *Nemausus*, accentué à la gauloise sur la première syllabe dans le cas de NÎMES, l'aurait été à la latine sur l'avant-dernière syllabe *-mau-* dans le cas de NEMOURS (le -R- étant un ajout tardif, comme *velours*, en ancien français *velous*) (Deroy et Mulon, 1992, 342; Mulon, 1997, 48). Cependant si NEMOURS a révélé des traces d'occupation antique, aucune inscription à *Nemausus* n'y a été découverte (Toussaint, 1953, 32-33).

Le théonyme *Nemausus* se serait formé sur un radical celtique utilisé en Gaule pour nommer un lieu sacré: **nem-* (se reporter à son sujet, dans le chapitre IV, à la partie consacrée aux « Lieux de Cultes »). Si NEMOURS se révélait être étymologiquement la ville où l'on priait NÉMAUSUS, les lieux sacrés pourraient avoir été la source de Chaintreauville et la source de la Joie, « si bonnes qu'elles ont été captées pour les besoins des Parisiens » (Roblin, 1964, 8). Cependant, ces emplacements sont incertains: aucune trace de sanctuaire antique n'a été retrouvée. À NÎMES, par contre, le sanctuaire d'eau est resté fameux. Autour de lui, la ville s'est développée, étendant son habitat vers la plaine. Un vaste complexe cultuel sera créé à l'époque gallo-romaine (Roth-Congès et Gros, 1985; Pelletier, 1993, 160-161). Des dieux romains seront associés au lieu: Jupiter, Diane, Minerve, Silvain, Vénus... Mais, ainsi que le souligne Claude Bourgeois, ils sembleront là « plus des témoins de la civilisation romaine en

Inscription au dieu NÉMAUSUS (Musée archéologique de NÎMES).



Gaule que d'un culte gallo-romain » (Bourgeois, 1991, 51). Le dieu NÉMAUSUS, à l'origine des dévotions, restera devant tout autre associé à la ville et à sa région. Le *pagus Nemausensis* deviendra au Moyen-Âge diocèse *Némausenque* (ou *Némausez*) (Joanne, V, 1899, 2931) ; la petite région au nord de NÎMES est aujourd'hui encore appelée NÉMAUSAIS (Provost et autres, 1999, 57 ; Fénié, 2000, 226). Surtout la cité où s'était développé le culte en tirera son nom : NÎMES, si riche aujourd'hui de ses monuments romains, mais dont on ne doit pas oublier qu'elle est à jamais lieu d'une divinité gauloise des sources qui lui a donné son appellation. « Le beau jardin, le beau silence où seule se débat sourdement l'eau impérieuse et verte, transparente, sombre, bleue et brillante comme un vif dragon », écrit Colette de ces lieux (cité dans Lassalle, 1991, 27). Dans les jardins célèbres de la Fontaine, l'élégant bassin, réaménagé au XVIIIe siècle, s'emplit de l'eau qui coule depuis toujours du mont Cavalier. Là se situait l'antique oppidum gaulois, dominé par le regard de la tour Magne, aux assises préromaines. Sous les sites comme sous les noms romanisés, on peut parfois retrouver la Gaule celtique.

- TÉLO

On connaît, dans le sud de la France, mais aussi en bien d'autres régions, une série d'hydronymes (petites rivières et ruisseaux) formés sur un thème **tel-/*tol-* (à bien distinguer du radical voisin *tull-*, prélatin, appliqué à des hauteurs) (Nègre, 1990, 131 et 250). Avec l'adjonction de divers suffixes, il a abouti à des noms comme le TÉLANG (Cantal), la TELLÈNE (Drôme), le THÉOLS (Cher et Indre), le THIÉLOU (Aube), le THOLON (Yonne), le THOLONET (Bouches-du-Rhône), le TOULON (Bouches-du-Rhône et Gard), la TOULOUBRE (Bouches-du-Rhône), etc. (Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 88-89 ; Nègre, 1990, 123).

Le même radical *tel-* explique aussi le nom de sources, et on le retrouve avec ce sens en des régions variées de France (voir la carte de l'*Atlas Linguae Gallicae* de P.-H. Billy, 1995, 224). Comme nous l'avons constaté à plusieurs reprises, les appellations spécifiques à des sources, à des ruisseaux ont fini par passer aux cours d'eau qui en naissaient.

Au nord de la ville de PÉRIGUEUX (sur l'ancien territoire des *Petrocorii*), on trouve le quartier de TOULON (*Tolon*, en 1313). Il tire son nom de la proximité d'une source, elle-même appelée autrefois le *Toulon*. Au lieu d'apparition de l'eau, ont été retrouvées plusieurs

Dédicace au dieu TÉLO (Musée archéologique de Périgueux).



inscriptions gallo-romaines dédiées au *deo Teloni*, qui sont aujourd'hui conservées au musée archéologique de Périgueux (Aebischer, 1930, 427-428). Ainsi, à nouveau – même si le culte put y étendre son influence –, ce fut moins la rivière qui se trouva d'abord vénérée par les populations gauloises que l'origine même de ses eaux; elle profita seulement de leur sacralisation.

Le même dieu TÉLO des eaux naissantes pourrait avoir été relié au nom d'autres sources, elles aussi considérées comme divines. Cependant, il faut rester prudent, en l'absence de découvertes d'inscriptions: la sacralisation (latente) ne s'est pas forcément exercée partout.

En Saône-et-Loire, on connaît sur la commune de Jambles un point d'affleurement des eaux au lieu-dit *champ de* TOULON (von Wartburg, XIII/1, 1966, 164); l'endroit n'est situé qu'à une dizaine de kilomètres de Chalon, où l'on a vu qu'avait été révérée une autre fontaine sacrée. Ne fut-il pas lui-même objet d'un petit culte de campagne?

Très loin de là, dans les Bouches-du-Rhône, sur le territoire communal de Martigues, se situe, en bordure ouest de l'étang de Berre, le lieu-dit THOLON; il tire son appellation de la *Fontaine de* THOLON qui s'y trouve. Ce site a pu être identifié (grâce à des fouilles entreprises à partir de 1998) avec l'agglomération *Maritima* fondée par l'antique peuplade des *Avatici* (Ier siècle avant J.-C.-IVe siècle après J.-C.) (Chausserie-Laprée, 2005, 54-56 et 104-108). Selon Jean Chausserie-Laprée, responsable du service archéologique de Martigues, l'existence de sources pouvant être captées fut déterminante pour l'établissement d'une communauté à THOLON (« La présence de cette eau, abondante et pérenne, est à l'origine de la création en ce lieu d'une nouvelle agglomération ») (2005, 107). On peut penser que l'onde providentielle fut sacralisée. THOLON est connu en 1213 sous l'appellation *eccl. Ste Trinitatis de Tullone* (Rostaing, 1950, 264-265; Nègre, 1990, 123). Certaines dévotions païennes ont été reprises et cachées sous un nom chrétien; à THOLON, on invoqua peut-être jadis le dieu TÉLO.

Les exemples de TOULON (en Dordogne) et de THOLON (dans les Bouches-du-Rhône) nous montrent que le nom de la source est parfois passé au nom du lieu qui en était

proche. L'appellation de la commune de TOULON-sur-Arroux (Saône-et-Loire) pourrait provenir d'une eau naissante sacralisée. Le lieu est déjà cité au IV[e] siècle sous la forme *Telonno* dans la *Table de Peutinger* (von Wartburg, XIII/1, 1966, 164) ; l'ancienneté de l'occupation est donc certaine. L'archéologie vient confirmer les données toponymiques : TOULON-sur-Arroux a livré de l'époque gauloise et gallo-romaine des traces assez riches (Rebourg, 1994, 442-444). La localité devait être un carrefour routier antique important. Une voie préromaine du réseau éduen, en particulier, menant de la Saône à la Loire (et empruntée par les Helvètes lors de leur migration de 58), traversait le territoire de TOULON (Thévenot, 1969, 39; Rebourg, 1994, 442-444). Émile Thévenot croit que la cité a pu recevoir le patronage divin de TÉLO (Thévenot, 1969, 292). Le nom de la localité remonte sûrement au radical *telon-* (von Wartburg, XIII/1, 1966, 164) ; TOULON est riche en eaux courantes et naissantes. Une source est localisée à proximité d'un lieu-dit le *Théâtre*, qui pourrait trahir la présence d'un théâtre antique (voir carte IGN 2826 E) ; y avait-il à cet emplacement un lieu sacré ? On pense que thermes et théâtres gallo-romains ont parfois succédé en Gaule à des espaces sacrés de l'époque de l'Indépendance (Picard, 1969; Brunaux, 1995, 161). On peut imaginer – sans certitude aucune – que le dieu TÉLO, associé anciennement à la source sacrée, fut appelé pour donner son nom et son prestige à la cité : ce divin parrainage n'aiderait-il pas à son développement, à sa prospérité ?

D'autres localités pourraient avoir marqué en leur nom l'existence d'une source sacrée : ainsi THELONNE (Ardennes) (connue en 1257 sous la forme *Thelonne*), située sur un ruisseau affluent de la Chiers (Nègre, 1990, 123; Joanne, VII, 1905, 4840). Mais aucune preuve archéologique ni épigraphique n'est venue pour l'instant confirmer la sacralisation certaine du lieu. Il faut donc rester circonspect.

On peut croire, par contre, que le dieu TÉLO a bien laissé son empreinte dans la ville préfecture du Var, TOULON, *Tholonensis episcopi* en 878, *Tolonensis* vers 993 (Baylon et Fabre, 1982, 118 ; Fénié, 2002, 36). Le nom de la cité est exactement semblable au nom de TOULON connu près de Périgueux et où est attesté le théonyme *Telo*. Ici aussi, « le sens paraît bien avoir été hydronymique » (Rostaing, 1950, 263). On remarque que, conservé comme toponyme, le même radical *telo-* appliqué à l'eau se retrouve dans le lexique de la région : le provençal moderne TELOUN, nous apprend le poète Mistral, est un « nom commun à plusieurs fontaines et cours d'eau, dans les localités de Martigues, Bargème, Collians, Grasse, Le Tholonet » (*Dictionnaire provençal-français*, II, 1004, cité par Aebischer, 1930, 429-430) (voir aussi von Wartburg, XIII /1, 1966, 164-165). Mais avait-on affaire dans le nom de TOULON à une sacralisation vague ou à un dieu précis, éponyme du site ? La carte de l'*Itinéraire d'Antonin*, qui remonte au Bas-Empire, désigne TOULON sous l'appellation *Telo Martius*, rattachant clairement le nom de TÉLO à un nom divin. La romanisation explique le patronage du dieu latin. Mais à son côté figure encore le théonyme indigène qui avait donné son appellation éponyme au lieu. Le fait n'est pas exceptionnel : attestés dans les inscriptions antiques, on connaît à la même époque Mars RUDIANUS qui se garde dans le ROYANS, et Mars VICINNUS, dieu lié aux eaux, qu'on retrouve dans le nom de la VILAINE (se reporter dans le chapitre III à la partie « Dieux mineurs et appellations topiques »). Il est très probable qu'on révérait à TOULON les eaux sacrées ayant présidé à la naissance de la cité, source de Dardennes, source sacrée de Saint-Antoine, au pied du Mont-Faron, où des monnaies gallo-romaines, déposées en offrande au dieu, ont été retrouvées (Clébert, 1970, 119).

Les linguistes rapportent le thème **tel-/*tol-*, à l'origine gauloise de ces différents toponymes, théonymes et mots du lexique analysés, à un plus ancien radical hydronymique

préindo-européen (Deroy et Mulon, 1992, 483-484). On remonte souvent, dans les désignations des eaux vives – comme dans celles des montagnes – à de très anciennes appellations de lieux: les noms des sources nous font atteindre aux sources des premières dénominations et des premières croyances. Les Gaulois parfois les ont reprises, intégrées dans leur vie et dans leurs croyances, sans les avoir « inventées ». Mais, dans le domaine linguistique, y a-t-il beaucoup de créations *ex nihilo*?

• *Eaux salvatrices et médicinales*

La sacralisation gauloise des eaux dont nous gardons souvenir dans nos noms de lieux se montre assez souvent associée à des cultes guérisseurs. Les sources ont été fréquemment perçues par les Celtes comme des « Fontaines de Santé ». Le récit mythologique irlandais de la *Seconde Bataille de Mag Tured* évoque ainsi « la source dont le nom est santé » (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 144-146; Lacroix, 1998a, 180).

- SÉQUANA

Aux Sources de la SEINE, les pèlerins venaient offrir leurs dons à SÉQUANA, dans l'espoir de soulager leurs maux ou pour la remercier d'avoir trouvé guérison (Scheid, 1992, 33). Le théonyme se voit gravé sur plusieurs ex-voto figurant une partie atteinte du corps: représentations de jambe et de seins, qui ont été retrouvées aux lieux d'émergence de l'eau (de Saint-Denis, 1968, 449-450; Deyts, 1985).

Le nom de la SEINE, comme nous l'avons vu, pourrait provenir d'un radical **sec-/*sic-* appliqué originellement à des eaux naissantes. La racine signifierait peut-être « s'écouler finement », « dégoutter », presque « s'égoutter » (Jung, 1970, 456 et 461; 1973, 293). Il se peut qu'elle traduise d'une façon expressive le bruit d'un liquide qui coule goutte à goutte ou par saccades: « sic/sec ». Edmond Jung souligne qu'« un tel qualificatif ne vaudrait guère pour la Seine à Paris ou à Rouen et semble montrer que c'est la source (guérisseuse) ou du moins le cours supérieur qui a servi à nommer le fleuve entier » (1970, 456). Ainsi, l'aspect sacralisé de l'onde naissante – dont les pouvoirs régénérants, bienfaisants, guérisseurs furent recherchés par les pèlerins antiques – resterait enclos au cœur du nom SEINE.

Il faut ajouter que ces eaux surgissantes, quoique réputées bienfaisantes, et fréquentées à cet effet pendant des siècles, étaient exemptes de tout pouvoir médicinal particulier (Deyts, 1994, 17): l'eau de la source de la SEINE « n'a de vertu que sa pureté native », comme le souligne Simone Deyts (1988, 84). Cependant, d'autres sources révérées étaient dotées de propriétés réelles.



Ex-voto en pierre d'une jambe (avec inscription *Aug[usto] Sac[rum] Doa Secuan[e] VSLM*), découvert aux Sources de la SEINE (Espérandieu, III, 1910, 333; Deyts, 1994, 100 et 126, pl. 56). On a peut-être dans la graphie *Secuan[a]* la forme gauloise ancienne du nom de *Sequana* (l'emploi de *-qu-* pouvant être dû à l'influence latine).

- SÉGÉTA

Tout près de SCEAUX-du-Gâtinais (petite bourgade du Loiret, jadis sur le territoire des Sénons), au lieu-dit le « Pré-haut », des fouilles menées à partir de 1972 ont révélé la présence, à l'époque gallo-romaine, d'un grand théâtre antique et aussi d'un important « forum-sanctuaire », qui comportait portiques, pièces aménagées pour les malades, les pèlerins et les marchands, et bassin central de thermes à plusieurs lobes, où une canalisation amenait l'eau (aujourd'hui tarie) (Audin, 1978, 570-571 ; Chevallier, 1992, 21-22 ; Fauduet, 1992, 200 ; Bourgeois, 1992, 178-181). C'est en cet endroit qu'a été retrouvé – daté du IIe siècle – un disque en marbre portant une inscription à la *deae Segetae* (Picard, 1974, 304). Une déesse de ce nom était déjà connue à Feurs et à Bussy-Albieux, dans la Loire (*C.I.L.*, XIII, 1641 et 1646) (Vaillat, 1932, 52-53 ; Guiart, 1938, 423 ; Audin, 1978, 542 ; Lavendhomme, 1997, 133, 122, 72) ; cependant elle n'avait pas laissé de trace toponymique. Une agglomération antique, située chez les Ségusiaves, portait aussi jadis l'appellation d'*Aquae Segetae* (soulignant sa vocation de ville d'eaux) ; mais l'appellation moderne de Moingt/Montbrison correspondant à son site n'en procède pas (Pelletier, 1993, 151 ; Lavendhomme, 1997, 133). La révélation du nom divin à SCEAUX a permis d'identifier une autre station nommée *Aquae Segetae* (notée sur la *Table de Peutinger*) avec la localité du Loiret. Là, pendant des siècles, on vint bénéficier de ses eaux et prier la déesse d'accorder ses bienfaits. L'important développement du sanctuaire laisse à penser que la fréquentation du site remontait peut-être à l'époque de l'Indépendance.

Le radical *seg-*, par lequel avait été nommée la déesse, marque en gaulois une idée de « force », de « puissance », de « victoire » (Soyer, 1934, 235 ; Evans, 1967, 254-257). On l'a vu appliqué à des noms de guerriers et de forteresses, pour souligner l'invincibilité des combattants, ou pour proclamer le caractère inexpugnable d'une place forte. « Le vocable *Segeta* convient bien à une déesse de la santé », souligne Jacques Soyer (1934, 235). Nul doute en effet qu'on ne trouve ici allusion au fonctionnement sain du corps, à la vigueur de constitution : SÉGÉTA avait le pouvoir de faire recouvrer la force, de faire triompher le bon état physique grâce à la vertu de ses eaux bienfaisantes.

Avant la découverte de l'inscription divine, en 1973, certains étymologistes pensaient pouvoir expliquer le nom de SCEAUX comme la « Terre-de-*Sedatus* » : anthroponyme ou théonyme gaulois (la solution figure encore dans la *Toponymie générale de la France* d'Ernest Nègre) (1990, 161). Mais à présent, il ne fait plus de doute que la localité tire son appellation du nom divin de *Segeta*. Il existe en France d'autres localités nommées *Sceaux* (dans l'Essonne, le Maine-et-Loire, la Sarthe, l'Yonne...). Malgré l'homonymie avec la commune du Loiret, les formes anciennes interdisent tout rapprochement et excluent la présence d'une déesse SÉGÉTA (on remonte à un latin *celsus*, « élevé », ou *cellis*, « ermitages ») (Nègre, 1990, 318 et 405). Pour la *Segeta* du Loiret, Jacques

Dédicace à la déesse SÉGÉTA, découverte à SCEAUX-du-Gâtinais (Musée du Gâtinais, Montargis).

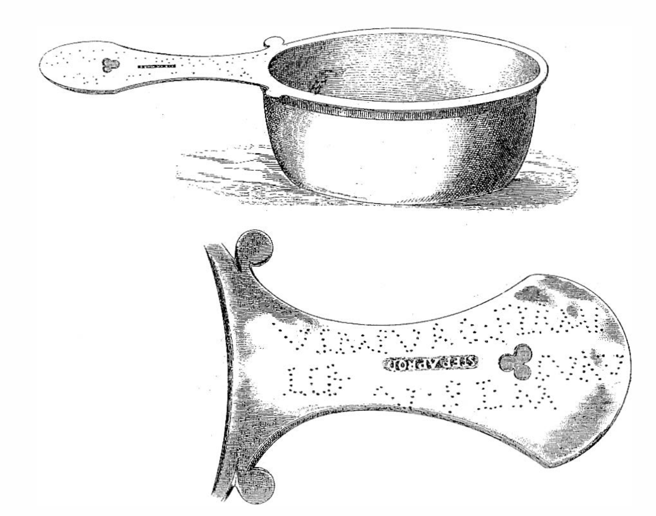
Soyer a montré clairement l'évolution phonétique: le *-g-* placé entre deux voyelles s'est transformé en son [*y*] avant de disparaître; et le *-t-*, aussi entre deux voyelles, a évolué en *-d-* avant de tomber: *Seda* est attesté dans une charte datée de 941, et *Seia* dans un document de 989 et 998 (Soyer, 1934, 234-235). Enfin, la graphie du nom a dû être influencée par le nom *sceau*. Ainsi, le toponyme SCEAUX a-t-il gardé pendant près de vingt siècles, enchâssé en lui, le souvenir de la maîtresse sacrée des lieux, qu'on venait prier pour qu'elle donne guérison.

Bien des sources purent être considérées comme sacrées par la seule présence de leur divinité. Celle de SCEAUX-du-Gâtinais fut aussi jugée salvatrice pour les propriétés particulières de ses eaux ferrugineuses. On va voir que plusieurs localités de cure d'aujourd'hui doivent toujours leur nom à un dieu des sources jadis révéré en Gaule. Elles avaient un pouvoir guérisseur déjà reconnu.

- IVAOS (ou IVAVOS)

À ÉVAUX-les-BAINS (dans la Creuse) sont soignées de nos jours les atteintes rhumatismales et les phlébites; la station accueille chaque année près de 2000 curistes (Frémy, 1997, 1861). Cependant, enclos dans les installations actuelles, se trouvent des vestiges de thermes antiques (Dussot, 1989, 110-112; Villoutreix, 1995, 20-21; Bedon, 2001, 161). Ils comportaient des aménagements développés: bâtiments thermaux, colonnades, installation de plusieurs piscines et bassins, aménagement d'une quarantaine de puits de captage, avec un système complexe de prises des eaux encore en partie utilisé par l'établissement moderne (Grenier, 1960, 417-423). L'origine de la station – située sur le territoire des Lémoviques – remontait sans doute à l'époque d'avant la Conquête. Anciennement, on devait avoir affaire à un groupe de points d'eaux sacrées. Des sources froides existaient (aujourd'hui disparues); mais surtout des sources chaudes, sortant à des températures de 28° et 57 °C. Les populations locales virent dans cet ensemble exceptionnel d'exsurgences une puissance surnaturelle, et leur conférèrent un rôle guérisseur dévolu aux mortels par la divinité (Grenier, 1960, 417).

L'appellation d'ÉVAUX (*Evaunu*/*Evauno* sur des monnaies mérovingiennes) (Nègre, 1990, 161) est à rapporter au dieu indigène des sources IVAOS (ou IVAVOS), dont une dédicace a été retrouvée près des sources, en 1856, gravée sur un manche de patère en bronze (*Ivav*) (*C.I.L.*, XIII, 1368) (Vallentin, 1881; Bonnard, 1908, 279-281; Grenier, 1960, 417; Dussot, 1989, 112). La Gaule a laissé des souvenirs aussi bien toponymiques



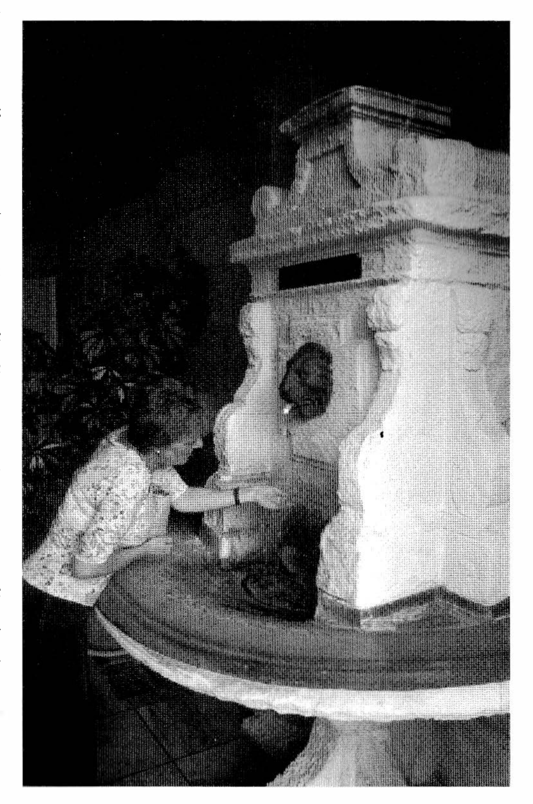
Patère portant dédicace à IVA(V)OS (*Vimpvro Firmi lib(ertus] Ivau VSLM*), découverte en 1856 dans un ancien puits thermal (à l'envers, on lit le nom du fabricant de l'objet, *S. T. Epaprod[itus]*) (Vallentin, 1881, pl. 4; Bonnard, 1908, 279-280).

qu'archéologiques. Si la source révérée est toujours fréquentée aujourd'hui, si les installations modernes réutilisent encore certains aménagements antiques, le nom qui désigne aujourd'hui la localité perpétue lui-même le nom du dieu gaulois.

- NÉRIOS

À NÉRIS-les-Bains (Allier), les eaux sont réputées pour le traitement des maladies nerveuses et rhumatismales. Sur l'emplacement des bâtiments actuels de cure s'élevait jadis un très important groupe thermal gallo-romain, construit aux Ier et IIIe siècles : ensemble de deux établissements comptant chacun plusieurs piscines, des portiques et des corps de bâtiments avec grandes salles (Desnoyers, 1985 ; Corrocher et autres, 1989, 165-171 ; Bedon, 2001, 233-235). Mais le site fut occupé antérieurement à la Conquête par les Bituriges : un petit oppidum de trois hectares avait été installé sur un éperon rocheux escarpé, situé à proximité ; à son pied vint se développer aussi un petit bourg (Pelletier, 1993, 159 ; Bedon, 2001, 233). Il avoisinait le vallon thermal, où coule le ruisseau des *Eaux chaudes*, et à l'extrémité duquel, par une fracture de la roche, la source thermale jaillissait. Ce spectacle n'a pu manquer d'impressionner les populations locales, et l'on comprend – comme à ÉVAUX – qu'elles aient vite sacralisé les lieux : « La température élevée de l'eau (53 °C au griffon), le bouillonnement dû à l'échappement des gaz et des vapeurs flottant dans le vallon thermal, alors que la source s'écoulait à l'air libre, ont frappé l'imagination des peuples préhistoriques et protohistoriques. Le site dut constituer pour eux un lieu sacré où la présence divine se manifestait », commente Michel Desnoyers (1985, 40-41).

Les Gaulois donnèrent à la divinité qu'ils pensaient attachée à la source le nom de NÉRIOS. Il paraît renvoyer à un très vieux radical **nar-/ *ner-*, peut-être base hydronymique d'origine préindo-européenne que les Celtes auraient adoptée à leur arrivée en Gaule (Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 68 ; Nouvel, 1981, 116), et que l'on reconnaît dans des appellations de cours d'eau : *Nera* en Italie, *Ner* en Pologne, *Narenta* en Bosnie, *Narev* en Russie ; et *Nère*, *Narais* ou *Néron* en France (Roblin, 1964, 10 ; Gendron, 1998, 19). On peut penser, cependant, que les populations nouvellement installées en Gaule n'intégrèrent facilement ce radical que parce qu'elles pouvaient facilement le remotiver dans leur propre langue : en celtique, il est bien connu que la racine *ner-* a servi à nommer la « force », la « puissance », la « vigueur » (Pokorny, 1959, 765 ; Roblin, 1964, 10). On la retrouve aujourd'hui toujours dans le gallois *nerth* et le breton *nerzh*, « force ». Nous l'avons rencontrée dans l'étude de *La Gaule des Combats* à la base de noms propres exprimant la force, la



La *Source de César*, jaillissant à 53°, à l'établissement thermal de NÉRIS-les-Bains.

bravoure (les NERVIENS, peuple belge installé autour de Bavay, en tiraient leur appellation ; un héros des légendes irlandaises anciennes, qui réussit à pénétrer dans l'Autre Monde, portait le nom de *Nera*) (Michel, 1981, 135 ; Sergent, 1992, 5 et 7). L'eau de la rivière était une force de vie, et la source bienfaisante donnait force de santé. NÉRIOS put donc représenter pour les populations gauloises le dieu « puissant » : on attribua à la divinité la qualité propre à ses eaux jaillissantes, qui naissaient dans le bouillonnement des gaz, dans l'échappement des vapeurs. Le dieu transmettrait ses vertus actives aux pèlerins se rendant sur son lieu d'élection.

Le nom divin a été retrouvé gravé sur un fragment de mortier découvert dans les années 1970 sur la place de l'église de NÉRIS : *diio Niirio*. Mais l'on connaissait déjà (depuis 1853-1885) les fragments d'une grande inscription sur marbre signalant qu'un *duumvir* biturige et ses deux fils, hauts magistrats, avaient dédié les portiques des thermes à la Divinité : aux *[Nu]minibus Aug[usti]* (hommage dû au culte impérial) et au *Nerio deo* (vénération exprimée à l'ancien dieu gaulois) (*C.I.L., XIII,* 1373, 1376-1381 ; Desnoyers, 1985, 48-49 ; Corrocher et autres, 1989, 179-180 ; Bourgeois, 1991, 35 ; Pelletier, 1993, 159). L'agglomération développée auprès du site divin de source sera nommée en gaulois **Neriomagus*, le « Marché-du-dieu-NÉRIOS » (une inscription antique atteste le mot *Neriomagienses* pour désigner les habitants de la localité). Puis **Neriomagus* sera changé à partir du IIIe siècle en *Aquis Nerii* (attesté sur la *Table de Peutinger*), d'où vient le nom moderne de NÉRIS et de ses habitants les NÉRISIENS (Corrocher et autres, 1989, 165 ; Nègre, 1990, 161).

Le problème se pose de savoir si la transmission de l'appellation de *Nerios* à NÉRIS est unique. A-t-on affaire à une divinité seulement « topique » : limitée à un seul lieu ? Ou bien le dieu pourrait-il être éponyme d'autres sites ?

Une trentaine de localités de France doivent leur nom à un radical **nar-/*ner-* (Massot, 1998 ; Lacroix, 1998b, 118-122). Ce radical ayant peut-être été d'abord utilisé comme hydronyme à une époque préceltique, on ne saurait raisonnablement rapporter au dieu gaulois le nom de chaque localité ou cours d'eau concerné (« Faire surgir, derrière chacun de nos *Neriacum*, une source plus ou moins sacrée, ou l'ombre du dieu *Nerios,* serait abusif », comme l'écrit Georges Massot) (1998, 197).

Cependant, les découvertes de l'archéologie ont montré de façon indiscutable que NÉRIOS était vénéré ailleurs qu'à NÉRIS, et en tout autre région. On connaît en effet en Alsace, dans le Bas-Rhin, une inscription au même dieu, exhumée sur le territoire de la commune de Haegen, au Wasserwald, dans la forêt de Saverne, près d'un temple de source gallo-romain (Hatt, 1971a, 243 ; Pétry, 1972 ; Bourgeois, 1991, 35 ; Flotté et Fuchs, 2000, 316). Certes, le théonyme ne paraît pas avoir laissé de trace dans les toponymes locaux ; mais on doit tenir compte du fait que la région alsacienne (contrairement à bien d'autres) a connu de grands bouleversements linguistiques, par une influence germanique et allemande prépondérante.

Pour d'autres régions, il est assez vraisemblable de penser, par contre, que le nom du dieu des eaux jaillissantes a pu demeurer dans l'appellation de certaines localités. Nous citerons encore Georges Massot : « Faire fi des observations hydrologiques et des découvertes archéologiques au seul profit d'une explication anthroponymique semblerait expéditif » (1998, 197).

Nous écarterons d'emblée les toponymes correspondant à des sites ne faisant état ni de sources remarquables ni de découvertes archéologiques gallo-romaines intéressantes. En d'autres cas, on peut hésiter : les noms correspondent bien à des lieux d'eaux naissantes ; mais

les preuves de sacralisation ancienne sont insuffisantes. Citons parmi ces localités NÉRÉ (Charente-Maritime), située à la source vauclusienne de la Nie ; la localité est placée sur une ancienne voie romaine ; des monnaies gallo-romaines ont été trouvées au bord d'une fontaine, au sud du bourg (Roblin, 1964, 9 ; Massot, 1998, 193 ; Maurin, 1999, 204). NÉRET (Indre), juste à l'ouest de Châteaumeillant, a une source surmontée de la statue de saint Martin ; Michel Roblin qui note le fait souligne que « l'évêque de Tours fut en effet le plus terrible ennemi des 'bonnes fontaines' gauloises » et que « la plupart des églises qui s'érigèrent sous sa direction à l'emplacement même du temple païen lui furent consacrées » (Roblin, 1964, 10). À 2 km à peine ont été découverts une nécropole à incinération et un possible temple gallo-romain (situé juste au bord de la voie romaine Argenton-Néris), où l'on a exhumé quelques statuettes de divinités. Sur les lieux, les archéologues ont remarqué des « pierres disposées pour capter les sources » (Coulon et Holmgren, 1992, 128-129 ; Gendron, 1998, 19 ; et 2004, 5-6). D'autres localités peuvent s'y ajouter, comme NÉRY (Oise), sur un important site de sources (dont la fontaine vauclusienne de la *Doye*, où ont été repérés des pieux en chêne) (Woimant, 1995, 333) ; l'établissement était implanté jadis à la frontière entre Suessions et Silvanectes, sur une voie antique ; on y a développé un culte important à saint Martin qui a pu remplacer de plus anciennes dévotions païennes. Citons enfin NEYRIEU, hameau de Saint-Benoît (Ain), où l'on dénombre plusieurs sources ; et NORGES-la-Ville (Côte-d'Or), au lieu de naissance d'une rivière de même appellation (sans doute toutes deux anciennes **Neravia*) (Roblin, 1964, 9 ; 1978, 59 et 266 ; Taverdet, 1976, 76 ; Massot, 1998).

Pour un troisième type de toponymes, peut être envisagée plus sérieusement l'hypothèse d'un dieu NÉRIOS. NÉRIGNY (Cher) possède une source abondante ; elle alimentait jadis par aqueduc les thermes gallo-romains de Bourges (Chevrot et Troadec, 1992, 50-51). Les habitants de la région auraient sacralisé cette eau riche donnant ses bienfaits aux hommes.

À NÉRAC (Lot-et-Garonne), sur les terrasses de la rive droite de la Baïse, s'étire une grande promenade, plantée de chênes et de hêtres, la *Garenne*. Elle est jalonnée de plusieurs fontaines : fontaine *de Fleurette*, fontaine *des Marguerites*, fontaine *du Dauphin*, fontaine *Saint-Jean* (Michelin, 1977, 140 ; Lebègue, 1987, 402-404). Sur cet emplacement on a exhumé d'importants vestiges gallo-romains en rapport avec les eaux : grande villa richement décorée, avec au Nord vaste secteur thermal, canalisations, salles aménagées avec bassins (Fages, 1995, 257-258 ; Bost et autres, 2004, 133-134). Rappelons que les thermes en Gaule ont parfois accompagné ou remplacé des lieux traditionnels de sanctuaire. On présentait au milieu du XIXe siècle le nom de NÉRAC comme gardant le souvenir de Néron, ou d'une certaine Néra (pseudo-épouse de Tétricus), qui auraient été propriétaires des lieux ; ou bien encore on faisait appel aux Néréides (Fages, 1995, 258 ; Bost et autres auteurs, 204, 136-137). Ne serait-ce pas plutôt l'eau sacrée qui aurait donné son appellation à NÉRAC ?

NEYRAC-les-Bains (Ardèche) (*Villa neriacum*, au XIIe siècle) possède des eaux thermales importantes : six sources froides et trois sources chaudes, les « froides (15° à 18 °C) bicarbonatées sodiques, très légèrement ferrugineuses, ou bicarbonatées calciques, les autres thermales (20°, 21°, 26°5 C), bicarbonatées mixtes et légèrement ferrugineuses » (Joanne, V, 1899, 2958). On vint s'y soigner au Moyen Âge contre les maladies de peau (ses eaux étaient censées guérir la lèpre, « comme en témoigne une église dédiée à saint Lazare, patron des pestiférés ») (Alleau, 1964, 633 ; Dupraz et Fraisse, 2001, 295). Elle demeure aujourd'hui station thermale (fréquentée par plus de 1600 curistes dans l'année) (Frémy, 1997, 1861). Mais ses sources étaient visitées dès l'Antiquité : appréciées pour les vertus guérisseuses de leurs eaux. Des traces des captages antiques, des vestiges d'une piscine, des monnaies et des poteries

Fontaine sur la promenade de la Garenne, à NÉRAC.



ont été retrouvés (Bonnard, 1908, 383; Rémy et Buisson, 1992, 237; Dupraz et Fraisse, 2001, 295). Comme à NÉRIS, on a affaire à un nom de localité fait sur un radical *ner-*; comme à NÉRIS, on a affaire à une station qui était réputée pour ses eaux à l'époque antique.

Certains des sites évoqués révéleront peut-être dans un proche avenir une inscription à NÉRIOS. Rappelons qu'une des deux attestations au dieu connues à NÉRIS-les-Bains n'a été découverte que dans les années 1970, comme aussi la dédicace à *Nerio* du Wasserwald. Songeons également qu'en 1890, Henry d'Arbois de Jubainville – ne prenant pas encore en compte les découvertes épigraphiques de NÉRIS – traduisait **Neriomagus* par « Champ de Nérios », avec ce commentaire : « *Nerios* ou *Nerius* est le nom du propriétaire primitif des eaux et du champ » (1890, 346). Pourtant, comme le souligne Raymond Sindou, « nous sommes là chez le dieu *Nerius* (Holder), non chez le sieur *Nerius* (d'Arbois de Jubainville) » (1958a, 194). Qui pourrait contester les progrès enregistrés par l'archéologie et par la toponymie depuis cent ans ? Qui pourrait penser qu'ils doivent s'arrêter (quels que soient les erreurs et les aléas de ces sciences humaines) ?

- LUXOVIOS

Les cures de LUXEUIL-les-Bains (en Haute-Saône) sont aujourd'hui recherchées dans le traitement des problèmes veineux et des affections gynécologiques. La localité était déjà, au temps des Séquanes, une station thermale réputée pour ses eaux alcalines chaudes (jusqu'à 63°) et ses eaux ferrugineuses tièdes : la continuité de site est remarquable (Guiart, 1938, 448; Faure-Brac, 2002, 274). Les travaux effectués au XVIIIe siècle pour l'aménagement des thermes (situés au cœur de l'agglomération) ont fait découvrir de nombreux vestiges des installations antiques monumentales : restes de colonnes, de chapiteaux, de pilastres, d'ornements de mosaïque et d'albâtre ; ruines de grandes salles voûtées, de piscines et bassins, de galeries avec portiques datant de l'époque gallo-romaine (Bonnard, 1908, 462-466 ; Faure-Brac, 2002, 282-287). La richesse des aménagements « à la romaine » ne nous fait souvent

plus voir que l'aspect d'agrément et d'utilité dévolu à ces lieux : il y a eu « substitution de la cure au culte » (Bourgeois, 1991, 141) : sans doute l'aspect religieux a-t-il dans ces siècles d'après-Conquête cédé le pas, progressivement, à l'aspect pratique, les soins remplaçant les prières, « les salles balnéaires chassant le temple » (Deyts, 1992b, 58). « Tout se passe comme si la venue des Romains et l'implantation massive d'établissements balnéaires avait, écrit Simone Deyts, sinon "désacralisé" les sources indigènes, tout au moins changé, transformé la pratique et le rituel. La pratique des eaux minérales devint, en partie, sans doute, mais sensiblement, profane » (Deyts, 1987, 24).

À l'origine du développement de l'agglomération de LUXEUIL et de la fortune de ses thermes, on doit avoir le sanctuaire d'eaux qui a été découvert en 1865 au lieu de la source du *Pré-Martin*, au nord-est du secteur thermal gallo-romain, et qu'on présume d'origine indigène (sans que les preuves indiscutables puissent en être apportées : « Les anciennes campagnes de fouilles et les nombreux terrassements effectués laissent peu de chance de retrouver les vestiges d'un possible sanctuaire primitif ») (Faure-Brac, 2002, 266 et 274). En même temps que les vestiges d'un temple, on y a exhumé plusieurs centaines de statuettes en bois de chêne, qui formaient un amoncellement de 12 m sur 40 cm d'épaisseur. Le contact avec l'air leur a été malheureusement fatal : seules huit ont pu être conservées (Bonnard, 1908, 462 ; Espérandieu, VII, 1918, 64-65 ; X, 1928, 6 ; Guiart, 1938, 448 ; Lerat, 1960, 101 ; Deyts, 1983, 185-188). Ces ex-voto de guérison ressemblent fort à ceux des sources de la Seine ou de Chamalières : il s'agit de témoignages de piété populaire, datant du commencement de notre ère mais qui trahissent une tradition et une religiosité gauloises anciennes (Faure-Brac, 2002, 280-282, avec dessins et phot.).

Découvertes en différents lieux des thermes, des inscriptions ont révélé que des divinités indigènes patronnaient les eaux de la station (leur nom celtique militant également en faveur d'une sacralisation ancienne du site) (Faure-Brac, 2002, 266, 278-279, 285). On trouve d'abord SIRONA et BRIXTA ou BRICTA. Et surtout LUXOVIUS ou LUSSOIUS, connu par deux dédicaces (*C.I.L.*, XIII, 5426 et 5425), sans doute la divinité principale du lieu, qui a laissé son nom divin dans celui de la localité de LUXEUIL (le toponyme étant attesté sous la forme *Luxovium* dans la *Vie de saint Colomban*, écrite au VII[e] siècle) (Bonnard, 1908, 97 ; Lerat, 1950, 207-209 ; Sterckx, 1996, 56 ; Faure-Brac, 2002, 266 et 285).

Le nom du dieu a sans doute été fait sur un thème **leuk-*, « lumière », « blancheur », « briller » (qu'on retrouve dans l'irlandais *loche*, « éclair » ; l'irlandais *luach* et le gallois *-llug*, « brillant ») (Ernout et Meillet, 1985, 374 ; Evans, 1967, 358-359 ; Lambert, 2003, 107 ; Sterckx, 1996, 56). Comme DIVONA, GLANIS ou VINDONNOS, LUXOVIOS était donc la divinité des eaux « lumineuses », un principe igné étant censé exister dans les ondes (Sterckx, 1996, 13-15). Certains toponymes gardent bien en eux l'esprit des croyances anciennes.

- GRISÉLIQUES

Dans les Alpes-de-Haute-Provence, au sud de Forcalquier, GRÉOUX-les-Bains traite des affections rhumatismales et des maladies de l'appareil respiratoire, accueillant chaque année plus de 30 000 curistes. La source sulfureuse (de 42° à l'émergence) recevait jadis déjà les visites des pèlerins pour les vertus bienfaisantes de ses eaux.

De même qu'à LUXEUIL, les bâtiments de thermes antiques se retrouvent à l'emplacement et aux abords immédiats de l'établissement actuel de cure. Deux campagnes de fouilles, menées en 1974 et 1988, ont permis d'exhumer des vestiges assez importants :

constructions diverses d'époque gallo-romaine; grande piscine avec escalier d'accès monumental, gradins et banquettes; bassin montrant des restes de placage de marbre; réseau de canalisations, aqueduc pour l'évacuation des eaux, etc. (Bérard, 1997, 218-220). La céramique, les bijoux, les nombreuses monnaies recueillis permettent de faire remonter l'occupation du site à la seconde moitié du I[er] siècle après J.-C. Mais un objet qu'on pense être un ex-voto, trouvé dans une grotte (ancienne galerie souterraine naturelle d'écoulement des eaux minérales), pourrait montrer que ces sources étaient déjà vénérées à l'âge du Fer (Bérard, 1997, 215-217).

Un autel votif gallo-romain en calcaire gris (dont l'un des deux fragments a été découvert au XVII[e] siècle, sous le maître-autel d'une église proche) a révélé une dédicace aux *Nymphis Griselicis* (Bourgeois, 1991, 219; Chastagnol, 1992, 239-241; Bérard, 1997, 222). La pierre orne à présent le hall d'entrée de l'établissement thermal (dénommé sur la façade « Thermes troglodytes celtes gallo-romains »). Les GRISÉLIQUES étaient, selon toute vraisemblance, les divinités de la source minérale, les protectrices de l'eau sacrée, vénérée pour ses propriétés guérisseuses. On peut penser que leur nom s'est gardé – avec des marques importantes d'érosion et de transformation phonétiques – dans le nom même du lieu, GRÉOUX (noté *Criseldis*, en 963; *Grésols*, au XI[e] siècle; et *Greols*, vers 1200), la station antique ayant pu s'appeler **Aquae Griselicae* (Rostaing, 1950, 184; Chastagnol, 1992, 240). Les habitants de la commune sont aujourd'hui les GRISÉLIENS (on trouve aussi des appellations locales du type *Rond-point du* GRYSÉLIS, *Résidence* LE GRYSÉLIS); il s'agit bien sûr de formations modernes, fabriquées à partir du nom des déesses (hommage rendu aux eaux divines qui ont permis le développement de l'agglomération).



Thermes de GRÉOUX-les-Bains, dont le hall d'entrée montre une inscription aux nymphes GRISÉLIQUES (page ci-contre).



On peut se demander si le nom divin des GRISÉLIQUES n'est pas de même radical que le théonyme GRASÉLOS trouvé à la source du GROSEAU, dans le Vaucluse (hypothèse déjà envisagée par L. Rochetin, dans Mowat, 1885, 201 ; et par Allmer, 1885, 106). Charles Rostaing a cru reconnaître dans les deux cas un même thème *gris-*, préindo-européen, désignant le « grès » (Rostaing, 1950, 184). Notons qu'à GRÉOUX comme au GROSEAU le surgissement des eaux a lieu dans un environnement de hauteurs rocheuses : falaise des fentes de laquelle s'échappe l'eau en jets drus, et en bas de laquelle elle forme un bassin, au GROSEAU ; berge rocheuse au pied de laquelle JAILLIT par la fissure la source chaude (JAILLIR vient du gaulois *gali-*, « bouillir »), et près d'où s'est développé l'habitat, à GRÉOUX (Monmarché, 1987, 514-515 ; Bérard, 1997, 215-216) : ces sources auront été liées à la roche d'où elles jaillissaient. La conjonction d'une hauteur rocheuse remarquable et d'un site d'eau naissante n'a pu que frapper les imaginations, étant perçue comme un trait divin. L'un a donc pu se nommer sur l'autre.

En ce cas, nous envisageons l'hypothèse que les nymphes GRISÉLIQUES aient correspondu à un dieu *GRISÉLOS (frère du GRASÉLOS vauclusien), dont elles auraient été les « servantes et auxiliaires » (Chastagnol, 1992, 240) : comme les *Baginatiae* accompagnaient *Baginus* (à Tarendol, dans la Drôme), les *Glanicae, Glanis* (à *GLANUM*), et les *Nemausicae, Nemausus* (à NÎMES), les *Griselicae* auraient à GRÉOUX reçu un culte conjoint à celui de **Griselos*. Le nom de la localité de GRÉOUX (**Griselum?*) pourrait en ce cas être plutôt relié au nom de *GRISÉLOS. Le dieu fut-il ensuite supplanté par ses aides ? Ou bien des inscriptions attesteront-elles un jour son existence ? Appuyant l'hypothèse d'un dieu *GRISÉLOS (ou *GRISIOS), il faut noter l'existence au sud de Saint-Symphorien-de-Marmagne, en Saône-et-Loire, d'un hameau nommé GRISY. Une source thermale (riche en chlorure de sodium) existe au lieu-dit ancien *Bourbière chaude de la Crote*, appellation qui souligne la température d'émergence. Les fouilles pratiquées en 1906-1908 ont attesté l'existence en ce lieu d'un culte à l'époque gallo-romaine (à partir d'un captage plus ancien) ; on a découvert des puits aménagés dans un platelage de chêne et différents objets en rapport

probable avec des pratiques religieuses (statuette en terre cuite, poteries, monnaies, fibule en or, amulette phallique en bronze...) (Vaillat, 1932, 97-98; Rebourg, 1994, 351-352; Niaux, 1999-2000, 311).

Nous pourrions donc trouver, derrière tous les noms des sites d'eaux thermales chaudes issus de la langue gauloise, des noms de dieux gaulois protecteurs des sanctuaires d'eaux bouillonnantes: *GRISÉLOS (ou *GRISIOS?), IVAOS, LUXOVIOS, NÉRIOS; dans la partie consacrée aux « Grands Dieux », nous découvrirons le cas semblable de BORVO. Tandis que les eaux « douces » et froides étaient patronnées aussi bien par des figures féminines que masculines, les sources chaudes formant bouillonnements de chaleur et vapeurs, dotées de propriétés très accentuées, semblent avoir été perçues dans l'imaginaire des peuples gaulois comme commandées par des figures masculines. On opposera, aux extrêmes, *Matra* ou *Matrona*, déesse maternelle (dont les eaux, d'exsurgence calme, étaient jugées protectrices et nourricières), à *Nerios*, dieu de force agissante, créateur tout-puissant d'énergie. Ainsi, les noms d'aujourd'hui ont pu garder la mémoire de certains noms sacrés de jadis, mais aussi le souvenir de conceptions qui y étaient associées.

Au total, le nombre d'hydronymes et de toponymes français d'origine gauloise qui se sont révélés liés à une eau divine (fleuve, rivière, ruisseau, source banale et thermo-minérale, eau thermale) frappe par son importance (encore pourra-t-on l'enrichir du souvenir d'autres noms divins comme BORVO, GRANNOS, SIRONA, étudiés au chapitre des « Grands Dieux »). Il faut souligner la variété des radicaux gaulois découverts derrière tous ces noms. Elle marque le rôle prépondérant accordé par les populations gauloises aux fleuves, aux rivières, aux sources. Rafraîchissante, utilitaire, nourricière, purificatrice et guérisseuse, l'eau a été perçue comme une richesse première, indispensable à la vie de la Terre et des hommes, donc éminemment nommée et sacralisée. Avec Simone Deyts (1961, 115), nous lirons dans toutes ces appellations gardées de la langue gauloise un « hommage rendu au pouvoir des eaux », ajoutons: et une vénération affichée pour les dieux qui offraient ces trésors aux hommes. Appliquée secondairement aux fleuves et aux rivières, la sacralisation des eaux a été revêtue d'une charge particulière pour les fontaines et toutes les eaux naissantes. Le cours d'eau reçoit ses ondes de sa source, et ses affluents eux-mêmes ont chacun leur point de naissance. La sacralisation qu'ils ont pu recevoir n'est jamais que celle d'abord rendue à la source première. Aussi fut-elle particulièrement révérée.

CHAPITRE II
LES ANIMAUX EMBLÉMATIQUES

« Avec les Égyptiens, les Celtes sont les seuls peuples anciens qui aient fait aux bêtes une telle place dans leur dévotion », écrit Jean Prieur (1988, 8). Les animaux ont tenu en effet un grand rôle dans la religion et la mythologie celtes. Les représentations connues associant l'image de l'animal à la figuration d'un dieu sont extrêmement fréquentes en Gaule (indépendante puis gallo-romaine). On peut penser que le « mode de vie rural, pastoral et chasseur » des populations gauloises a eu une certaine influence (Ricolfis et Caussat, 1984, 35) : elles vivaient dans une grande familiarité avec les animaux, étant en contact quotidien avec eux. Parallèlement, nous constatons qu'une série de noms d'animaux présents dans notre langue provient de la langue gauloise : oiseaux comme le CHAT-HUANT, le CRAVAN, le VANNEAU (?) ; poissons comme l'ALOSE, le DARD, la LAMPROIE (?), la LOCHE, la LOTTE, le SAUMON, le TACON (jeune saumon), la TANCHE, la VANDOISE ; mammifères comme la BELETTE (?) et le CHAMOIS ; animaux d'élevage comme le BOUC, le CHEVAL, le GORET, le MOUTON, le PALEFROI, la TRUIE, le VAUTRE (chien pour la chasse), etc. (on doit compter en tout près d'une trentaine de noms français d'animaux issus du gaulois, dont certains termes dialectaux ou anciens) (voir *Trésor de la Langue française* ; et aussi Brucker, 1988, 61 ; Walter, 1991 ; Flobert, 1994, 203-204 ; Lambert, 2003, 188-205 ; Delamarre, 2003, 389-390). En plus de la liste citée, nous en découvrirons plusieurs, spécialement liés à des valeurs sacralisantes.

Le plus souvent, l'importance sacrée que les animaux ont tenue dans la religion gauloise est analysée à partir de leurs représentations plastiques : monuments, bas-reliefs, stèles, statues et statuettes, vases, monnaies, bijoux... conservés dans nos musées. Ou bien l'on s'appuie sur la comparaison éclairante avec les récits irlandais et gallois de tradition ancienne, qui ont gardé une partie des cycles mythologiques celtiques, où les motifs animaux sont presque omniprésents. Ici (sans nous interdire des rapprochements instructifs avec ces différents domaines), c'est par les mots que nous voudrions tenter d'appréhender l'importance des animaux dans le sacré et dans la religion des Gaulois.

1 - LE CASTOR ET LE BLAIREAU

1.1. Le castor

Le terme de BIÈVRE, qui nommait communément le castor en vieux-français, remonte à un celtique **bebro-*/**bibro-*, attesté dans le bas-latin de la Gaule sous la forme *beber*/*biber* (Imbs, IV, 1975, 488 ; Billy, 1993, 24 et 27 ; Lambert, 2003, 191 ; Delamarre, 2003, 69-70). Or, nous constatons avec surprise qu'un peu partout dans le monde antique des peuples celtes ont formé leur ethnonyme sur ce nom d'animal : *Bibroques* établis au sud de Londres (cités dans *La Guerre des Gaules*, V/21) (Bosch-Gimpera, 1952, 79) ; *Bebryces* d'Anatolie (actuel nord-ouest de la Turquie), populations vraisemblablement celtes et non pas thraces (d'Arbois de Jubainville, 1889, 384-386 ; Sergent, 1988, 345-350) ; BÉBRYCES, aussi, très anciennement implantés sur les deux versants des Pyrénées orientales, et dont le roi se serait

lui-même appelé BÉBRYX (d'Arbois de Jubainville, 1889, 383-384; Bosch-Gimpera, 1952, 71; Sindou, 1958a, 198-199; Sergent, 1988, 346); enfin *Berybraces*, dans la Province de Castellon (Espagne), au sud de l'Èbre (sans doute partie des anciens BÉBRYCES pyrénéens) (d'Arbois de Jubainville, 1889, 384; Bosch-Gimpera, 1953-1954, 78; Sergent, 1988, 346). Les raisons de ces appellations animales, choisies par différents peuples, en différents espaces, pour se dénommer (et appelées par les linguistes des *ethnozoonymes*), ne peuvent être trouvées que dans l'importance symbolique ou mythologique prêtée par les Celtes aux castors.

L'animal a pu être investi d'un rôle guérisseur: un produit extrait du castor – le *castoreum* (sécrétion provenant de glandes situées au-dessous de la queue de l'animal) – était réputé dans l'Antiquité avoir des vertus thérapeutiques merveilleuses (Cotte, 1944, 38 et 40). En Gaule, Marcellus de Bordeaux, célèbre médecin de la fin de l'Antiquité (qui aimait employer les vieux remèdes gaulois des campagnes) fera encore entrer dans certaines de ses préparations des extraits de castor (Dottin, 1920, 355; Le Scouëzec, 1976, 120). Cependant, les populations ont pu prêter ces vertus magiques à l'animal parce qu'il était déjà sacralisé.

L'habileté et l'intelligence surprenantes du castor sont connues (La Fontaine, dans le « Discours à Madame de La Sablière », écrit: « La république de Platon / Ne serait rien que l'apprentie / De cette famille amphibie. / [...] Que ces Castors ne soient qu'un corps vide d'esprit, / Jamais on ne pourra m'obliger à le croire. ») (*Fables*, livre 9, éd. Couton, 1962, 268). Les castors sont capables de construire des « villages » en vrais « techniciens à quatre pattes » (Lebel, 1956, 314). Les populations gauloises ont pu être impressionnées par ces bâtisseurs collectifs, et voir dans leur fonctionnement l'image de l'organisation sociale de la tribu, de la peuplade.

Des valeurs davantage mythiques ont dû jouer. L'animal est très lié à l'élément liquide. Les Celtes, ayant sacralisé les eaux, n'auraient-ils pas sacralisé ses habitants? Les contes gallois anciens font à plusieurs reprises allusion à un monstre aquatique nommé *avanc*, *abanc* ou *addanc*; il paraît avoir été parfois incarné dans la figure d'un castor géant; le breton moderne garde du reste le nom *avank* au sens de « castor ». Le moyen gallois *afanc* (ou *addanc*) désigne un « monstre aquatique », un « castor ». Les langues celtiques anciennes attestent le mot avec la signification de « monstre aquatique »: vieux-breton *abac[us]*, « nain », « monstre marin », « esprit des eaux »; irlandais ancien *abac(c)*, « nain aquatique », « esprit des eaux », « castor » (Vendryes, 1959, A-5; Fleuriot, 1960, 168; et 1964, 50-51 et 60; Guyonvarc'h, 1968b; Sergent, 1992, 6). Le celtique *abon-/aben-* est bien connu dans la langue gauloise, où il a servi à nommer des cours d'eau (AVON de l'Aube, de la Seine-et-Marne), des gouffres où se perdent les eaux (AVEN/ABENC dans l'occitan du Rouergue), des prairies humides (AVAN, AVEN dans plusieurs dialectes français, et particulièrement dans le domaine franco-provençal), ainsi que l'osier qui croît dans ces terres proches des eaux (formes AVAN, AUVAN, OVAN dans les dialectes...) (Guyonvarc'h, 1968b, 373; Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 25; von Wartburg, XXIV, 1969-1983, 33; Taverdet, 1986b, 3; et 1991, 112; Sergent, 1992, 7; Delamarre, 2003, 29-30). Nommant sous l'appellation d'*avanc*, *abanc* ou *addanc* un animal en rapport avec l'eau, les Celtes auraient conçu l'image mythique d'un castor maître de l'élément liquide. Particulièrement remarquable a été jugé sans doute le pouvoir exercé par cet animal sur les eaux: ses constructions de barrages permettent au castor de ralentir le cours d'une rivière, voire d'arrêter un de ses bras, de détourner son flux; il sait aussi former des étangs artificiels; et se mettre à l'abri d'une inondation par la construction de digues (Sergent, 1992, 6). N'avait-il pas mythiquement le pouvoir de commander les eaux, de les emprisonner ou de les libérer, à sa guise? Dans la mythologie de l'Inde ancienne, on

connaît un maître emprisonneur des eaux nommé *Vrtra* (étymologiquement l'« Obstructeur »), qu'un guerrier supérieur (*Indra*) doit vaincre pour les libérer (Guirand, 1937, 304). Un conte gallois ancien (*L'histoire de Peredur fils d'Evrawc*) raconte qu'un *addanc* tuait à tour de rôle les fils d'un roi (Lambert, 1993, 265-267). Le héros libérateur *Peredur* va affronter et tuer le monstre-castor. Les peuples celtes ayant pris le castor dans leur nom (BÉBRYCES, *Bérybraces* et autres *Bibroques*) pouvaient ainsi se proclamer mythiquement les dominateurs de la bête régnant sur l'élément liquide : « Par leur auto-dénomination, [ils] s'équivalaient au Castor maître des eaux, c'est-à-dire au héros qui l'avait vaincu » (Sergent, 1991, 36).

Des noms que nous trouvons répartis dans notre pays associent l'ancienne appellation de l'animal à l'élément liquide. Ne garderaient-ils pas certaines traces sacralisantes du maître mythique des eaux ? Citons parmi ces rivières et ruisseaux du « Castor », dont beaucoup sont attestés anciennement, la BESBRE (Allier), la BOIVRE (Vienne), la VÈBRE (Ariège, Drôme, Hérault, Tarn), la VÉORE (Drôme), et de nombreuses BIÈVRE localisées en diverses régions de France (Aisne, Ardennes, Isère, Loir-et-Cher, Marne, Yvelines…) (Sindou, 1958b, 303-304 ; Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 28 ; Nègre, 1972, 23 ; 1990, 104-106).

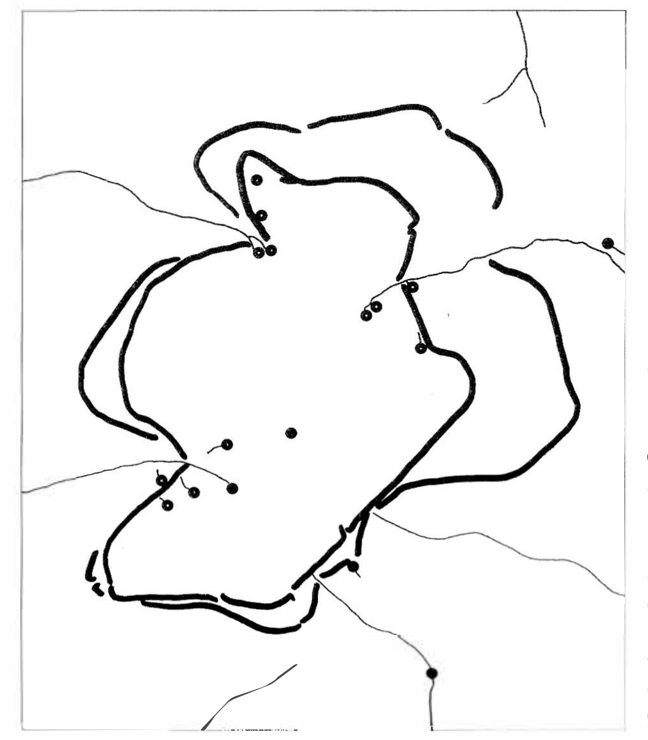
À Paris même coule une BIÈVRE, petit affluent de la Seine (long de 32 km), né dans les Yvelines, dont le cours était rapide jusqu'au XVIIIe siècle, et qui traverse la Capitale aujourd'hui souterrainement, car elle a été recouverte entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe (Gagneux, Anckaert, Conte, 2002). Jadis, un de ses deux bras rejoignait le fleuve au bas du quartier latin, tout près du quai où aboutit aujourd'hui la rue de BIÈVRE bien nommée (de Pachtere, 1912, 16 ; Duval, 1961, 24-25 ; Courtalon et autres, 1992, 245). Bernard Sergent a montré que cette BIÈVRE était curieusement associée à la légende d'un héros « sauroctone » : vainqueur de monstre aquatique. Elle met en scène saint Marcel, un des premiers évêques de Paris, qui aurait vécu vers la fin du IVe siècle, et qui a laissé son souvenir au quartier Saint-Marcel, alors village au sud de Paris, où se trouvait un cimetière chrétien et où le saint homme fut enterré. Le bourg était traversé par la BIÈVRE, dont les riverains craignaient les débordements nombreux (Turbiaux, 1980, 301). Le récit hagiographique rapporte que Marcel – au lieu du cimetière de BIÈVRE – aurait affronté et soumis un monstre, appelé « bête », « serpent » ou « dragon », pouvant personnifier les forces des eaux. Il jetait l'épouvante parmi la population ; Marcel lui ordonna de fuir et d'aller se jeter à la mer. L'animal ne serait-il pas un avatar de l'antique castor monstrueux associé aux rivières ? se demande Bernard Sergent. Et saint Marcel ne travestirait-il pas un ancien héros celte vainqueur du redoutable maître des eaux (métaphore, peut-être, des dangers d'inondation de la BIÈVRE, dont il délivrait les populations) (Sergent, 1992) ?

D'autres noms de rivières, qui ajoutent à l'appellation du castor un composant *-onna* ou *-onnu* (peut-être ancienne appellation gauloise de l'eau courante), auraient-ils également gardé le souvenir du légendaire castor, maître de l'élément liquide ? On pense au BEUVRON (dans le Calvados, le Loir-et-Cher, la Manche, la Nièvre), au BREVON (Ain), au BRÉVON (Côte-d'Or), au VÉBRON (Ardèche, Gard, Lozère), à la BEAURONNE (Dordogne), à la BEAUVRONNE (Dordogne), à la BEUVRONNE et la BIBERONNE (Seine-et-Marne), à la BREVENNE (Rhône), à la BREVONNE (Aube)… (Lebel, 1956, 313-315 ; Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, p. 27-28 ; Nègre, 1990, 105-106 ; Fabre, 1995, 43). Nous ne prétendons pas que les appellations citées datent forcément toutes d'une haute Antiquité ; mais une part remonte certainement à une époque où la sacralisation de l'animal pouvait

jouer. Les noms étaient chargés pour les Anciens de proclamer le sens vrai des choses; certains des hydronymes rencontrés ont dû porter des mythes sacrés des eaux.

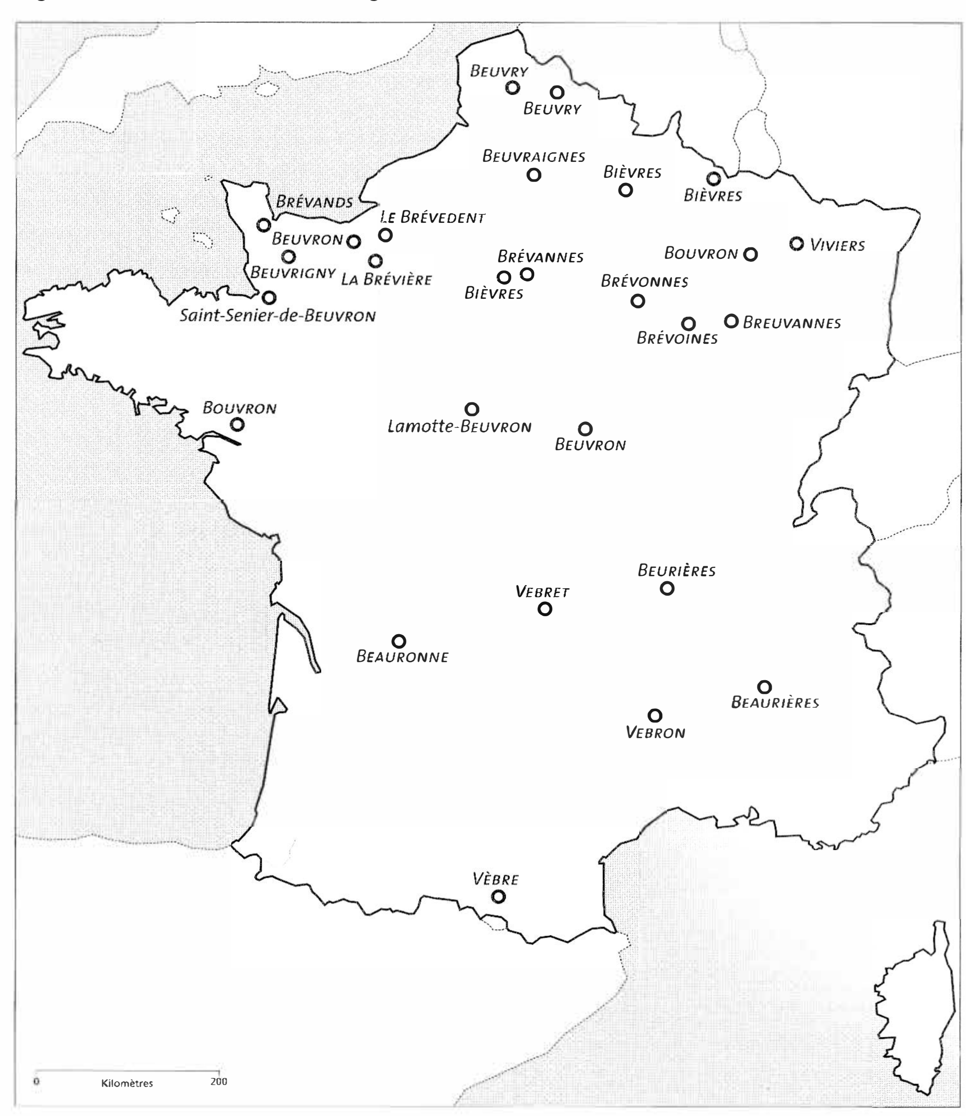
On ajoutera, secondairement, des appellations de localités qui se sont développées près de « Rivières-du-Castor ». Faut-il y inclure les noms de lieux de BIBRACTE (avec sa déesse éponyme) et de *Bibrax*, *oppidum* des Rèmes à l'époque de la guerre des Gaules (identifié au site du Vieux-Laon, à Saint-Thomas, dans l'Aisne)? Pour ces deux lieux de places fortes situées sur des hauteurs, nous avons préféré retenir l'hypothèse étymologique de Joseph Vendryes qui y voit des citadelles « très-fortifiées » (**bi-bractos*) (J. Vendryes, 1905) (se reporter, dans le tome I *La Gaule des Combats*, au chapitre « La Guerre de défense », dans sa partie consacrée aux « Forteresses »). On a fait remarquer qu'un mont ne peut servir de retraite à des castors (Cotte, 1944, 39). Et l'animal n'y aurait jamais fréquenté des sources et des petits ruisseaux (Sindou, 1958a, 195). Cependant d'autres analystes ont argumenté que la valeur du castor étant toute mythique, sa présence n'avait pas besoin d'être effective pour patronner des eaux et en être le maître. Reconnaissons que des historiens, comme Ferdinand Lot, et des linguistes affirmés dans les études celtiques, comme Georges Dottin, Pierre-Yves Lambert ou Xavier Delamarre, ont pensé ou continuent à penser que BIBRACTE (et le mont BEUVRAY) tirent leur nom de la présence de sources, lieu légendaire de Castors (Dottin, 1915, 119; Lot, 1947, 40; Lambert, dans Vendryes, rééd., 1997, 110; Delamarre, 2003, 69).

Parmi les localités reliant plus certainement leur nom au nom gaulois du castor (**fig. 11**), on dénombre BEAURIÈRES (Drôme), BEAURONNE (Dordogne), BOUVRON (Loire-Atlantique et Meurthe-et-Moselle), BREUVANNES (Haute-Marne), BRÉVANDS (Manche), BRÉVONNES (Aube), Lamotte-BEUVRON (Loir-et-Cher), Limeil-BRÉVANNES (Val-de-Marne), VÈBRE (Ariège), VEBRET (Cantal), VEBRON (Lozère),



Un grand nombre de sources (•) existent sur le Mont BEUVRAY. Elles donnent naissance à plusieurs petits cours d'eau: la *Goutte Dampierre*, la *Goutte du Prot*, le *Ruisseau de la Comme Chaudron*, le *Ruisseau de Malvaux*, le *Ruisseau de la Rèpe*, le *Ruisseau de la Fontaine Saint-Martin*. Le nom de BIBRACTE doit-il son origine à cette richesse des eaux du divin-Castor?

Fig. 11 - Noms de localités issus du gaulois *bebros, « castor ».



VIVIERS (Moselle), etc. (Lebel, 1956, 313-315; Sindou, 1958b; Dauzat et Rostaing, 1978, 64-65 et 702; Nègre, 1990, 105). En certains de ces lieux, l'importance « physique » du castor peut avoir jadis coexisté avec une importance « emblématique » qui a aidé à la conservation des toponymes.

Peut-être ces motivations sacralisantes expliquent que le nom même de l'animal, le BIÈVRE, soit resté longtemps ancré dans le lexique. Il survit dans quelques dialectes (on trouverait encore BIÈVRE à Reims, VIBRE dans le Languedoc, la Provence et le Périgord) (von Wartburg, I, 1948, 304). « Depuis des temps immémoriaux, tous les peuples de langues indo-européennes, et d'autres encore, croyaient qu'il y avait des êtres surnaturels dans les rivières », écrit Johannes Hubschmied (1955, 180). Les populations gauloises, très certainement, ne concevaient pas ces présences comme réalité: elles constituaient des images

porteuses de mythes. Leur mémoire a pu se garder longtemps dans les métaphores animales portées par les mots.

1.2. Le BLAIREAU

Un autre petit mammifère paraît avoir joué un rôle symbolique et mythique pour les Gaulois: le BLAIREAU. Nous notons que le nom actuel de l'animal est dérivé d'un mot de la langue gauloise: **blaro-*, en celtique « gris clair » (terme reconstitué par le gallois *blawr*, de même sens). L'animal possède une tâche blanchâtre sur la tête; et sa fourrure, de loin, paraît uniformément grise (von Wartburg, I, 1948, 401; Imbs, IV, 1975, 557; Lambert, 2003, 191).

Plein de ruse et de méfiance, le petit animal était bien connu des habitants de la Gaule qui le chassaient, de même que le castor, pour sa chair et sa fourrure (des restes assez nombreux de ces espèces ont été ainsi retrouvés sur le site de Villeneuve-Saint-Germain, dans l'Aisne, daté de la fin de l'Âge du Fer) (Arbogast et autres, 1987, 73). Par son mode d'existence, le BLAIREAU était d'abord lié à la vie sous terre. Le naturaliste Buffon écrit à son propos: « [Il] se retire dans les lieux les plus écartés, dans les bois les plus sombres, s'y creuse une demeure souterraine; il semble fuir [...] la lumière, et passe les trois quarts de sa vie dans ce séjour ténébreux », « dont il ne sort que la nuit ». « Comme il a le corps allongé, les jambes courtes, les ongles [...] très longs et très fermes, il a plus de facilité qu'un autre pour ouvrir la terre, y fouiller, y pénétrer » (cité dans Larousse, II, 1867, 785). Le BLAIREAU peut ainsi aménager plusieurs étages de galeries courant sur des dizaines de mètres, communiquant par des puits, et comportant une chambre principale assez vaste (Hainard, 1989, 263).

Ce caractère chthonien et nocturne de l'animal a pu frapper les imaginations des populations antiques. Les Celtes considéraient la profondeur cachée – monde inaccessible à l'homme – comme le lieu d'agissements obscurs de forces divines, le foyer d'énergies neuves travaillant dans le secret. Un des noms antiques donné au BLAIREAU (connu dans des gloses latines) était *taxo*, qui remonte très vraisemblablement à une origine celtique (plutôt que germanique, comme on l'a souvent affirmé, car le mot, on va le voir, est bien attesté dans des noms propres gaulois) (Sindou, 1957, 238-239; Mac an Bhaird, 1980, 153; Lambert, 2003, 202). *Taxo* est justement à l'origine du français TANIÈRE (*taisniere*, vers 1190), qui désigne étymologiquement la « retraite du BLAIREAU »: son refuge souterrain, son terrier (Bloch et von Wartburg, 1975, 623; Delamarre, 2003, 292-293); il a donné aussi naissance au français TAISSON (ou TESSON), gardé aujourd'hui dans les dialectes de l'Est et du Nord-Est, et qui servait jadis à nommer couramment l'animal avant qu'il ne soit supplanté par le mot BLAIREAU (von Wartburg, XIII/1, 1966, 144-147; Lambert, 2003, 202).

Issu des parlers de la Gaule, le terme *taxea* se trouve en latin pour désigner le « lard » (Ernout et Meillet, 1985, 678). Son étymologie renvoie au nom gaulois de *taxo*. Originellement il s'appliquait sans doute au lard de cet animal dont la graisse fondue « passait autrefois pour avoir de grandes vertus médicales » (Larousse, II, 1867, 786). Il est curieux de constater que l'animal, tout comme le castor, était lié à des pratiques guérisseuses. Du reste, Marcellus de Bordeaux, qui employait le *castoreum*, utilisait aussi dans ses préparations pharmaceutiques de l'*adipis taxoninae* (*De Medicamentis*, 36, 5) (Sindou, 1957, 239). Raymond Sindou note qu'en Quercy la graisse de TAISSON est restée très longtemps prisée par la médecine populaire (même réf., 238-239). Comme les produits tirés de l'animal, les noms qui le désignaient ne furent-ils pas jadis supports de croyances? Les pratiques superstitieuses demeurèrent très ancrées; les appellations, semblablement, purent garder longtemps une valeur sacralisante.

Une autre désignation de l'animal existait dans la langue gauloise : **brocco-* (le blaireau y était décidément bien présent, et il nous laisse bien des souvenirs pour n'avoir eu qu'une importance « physique »). Son thème (qu'on retrouve dans l'irlandais *brocc* nommant l'animal) a servi dans les langues celtiques à désigner des objets pointus : l'animal a un museau de forme assez allongée, et une mâchoire aux dents très fortes (le mot gaulois – avec l'image – passera peut-être dans le latin *broccus*, « proéminent », faisant naître les noms du *broc*, de la *broche* et du *brochet*) (Imbs, IV, 1975, 986, 989, 990 ; Vendryes, 1981, B-94 ; Flobert, 1994, 204 ; Delamarre, 2003, 90-91). Or *brocco-* se retrouve bizarrement à l'origine du nom de la ville de BRUMATH (Bas-Rhin) : composé gaulois *Brocomagus*, attesté au IV[e] siècle dans l'*Itinéraire d'Antonin* et dans la *Table de Peutinger* (sous la forme *Brocomacus*) (Billy, 1993, 35). Faut-il y voir un banal « Champ-des-BLAIREAUX » ? Ou le « Marché-de-*Brocos* » (nom d'homme surnommé le « Blaireau ») ? Nous n'excluons pas l'hypothèse qu'il puisse s'agir d'un nom à valeur sacralisante : d'autres composés en *-magos* se sont déjà révélés (et se révéleront) en rapport avec le sacré.

Datant de l'époque gauloise et gallo-romaine, on relève – gravés sur des inscriptions dans la pierre, la céramique ou le métal des monnaies, ou bien cités par les textes anciens – toute une série de noms propres formés sur un thème *tasco-/tasgo-* (il y a eu en Gaule une fréquente confusion entre le c et le g) (Evans, 1967, 263). Citons *Tascilla* (à Luxeuil) ; *Tascos* (à Limoges) ; *Tasgetios* (sur une monnaie carnute) ; *Tasgia* (à Nîmes) ; *Tasgilia* (à Scarponne) ; *Tasgilla* (à Metz) ; *Tasgillus* (à Bordeaux) ; *Tasgius* (à Nîmes) (Billy, 1993, 143). César, dans *La Guerre des Gaules* (V/25 et 29), évoque lui-même TASGÉTIUS, aristocrate gaulois du pays des Carnutes, établi par le général romain comme roi avant qu'il soit tué par son peuple en révolte ; et il cite aussi *Taximagulus* (V/22), chef breton, un des quatre rois du *Cantium* (pays de Kent, en Angleterre) (le nom fait partie de la même série, *tacsi-* devant être considéré comme la métathèse d'un plus ancien *tasci-/ tazgi-*) (Lambert, 2003, 202). Sur des légendes monétaires, on relève enfin le nom de *Tasciovanos*, père de *Cunobelinos*, roi du peuple belge des *Trinovantes* établis dans l'Île de Bretagne (Kruta, 2000, 567).

On a tâché de rapporter ces différents anthroponymes (et le linguiste Whitley Stokes le premier) à l'irlandais *tais* qui signifie « doux », « mou », « sans force », « chétif », « lâche », « sans courage » (Evans, 1967, 116-117 ; Vendryes, 1978, T-16-17). À partir de là, Karl Horst Schmidt doit traduire le nom de *Taximagulus* comme signifiant l'« Esclave de la Mollesse », « des Douillets », « des Faibles » (*Sklave der Weichheit*) (Schmidt, 1957, 59 et 276 ; Evans, 1967, 117). Mais pouvons-nous concevoir que des rois, que des chefs guerriers, se soient nommés le « Lâche », le « Mou » ? On a songé aussi à un rapprochement avec le celtique *tascos*, « cheville », « piquet », attesté chez les Galates d'Asie Mineure (Jud, 1923, 411-415) ; il n'est pas non plus sémantiquement satisfaisant (Evans, 1967, 263-264). Cette série de noms propres ne se rattacherait-elle pas en définitive au thème *tasgo-*, « blaireau » ? C'est ce que propose Alan Mac an Bhaird, dans un très suggestif article de la revue irlandaise *Ériu* (1980), dont Pierre-Yves Lambert adopte les conclusions (1983 ; et 2003, 202).

On pourrait croire, bien sûr, qu'il s'agissait de sobriquets appliqués à des hommes comparés à des BLAIREAUX pour leur physique (nez très fort, cheveux et poils raides) ou leur caractère (fureteurs, méfiants, bagarreurs), désignations qui ne comporteraient donc aucune résonance sacralisante. Mais ce ne semble pas le cas. Les formations composées de la langue celtique trahissent fréquemment la nature sacrée des noms anciens. L'anthroponyme *Taximagulus* cité par César signifie littéralement le « Serviteur-du-Blaireau ». On a vu que de même *Ivo-magus* était à Cunéo le « Desservant-de-l'IF » (dans l'étude des arbres sacrés) ; et l'on

pourrait aussi citer *Esu-magius* qui était à Neuvy-en-Sullias le « Serviteur-du-dieu-ÉSUS » (Lambert, 2003, 55; K. H. Schmidt préfère traduire « Celui-qui-est-puissant-par-ÉSUS », 1957, 211). Ces noms avaient pour les Celtes, indéniablement, une valeur sacrée; celui de *Taximagulus* a dû aussi en comporter une. Les autres anthroponymes qu'on a relevés en Gaule formés sur le thème *tasco-* ne comprendraient-ils pas la même nuance sacralisante?

L'Irlande n'a pas connu la Conquête romaine; les traditions, la mythologie celtiques y ont gardé un écho important qui peut nous servir pour comprendre la Gaule. L'anthroponyme *Tadhg*, *Tadg*, *Tadc* (phonétiquement certainement relié aux noms en *taxo-/tasgo-*) est bien connu sur l'île, à toute époque, et en particulier à l'époque ancienne (Schmidt, 1957, 276; Evans, 1967, 264; Lambert, 1983; et 2003, 149). Or des manuscrits irlandais anciens rapportent l'histoire d'un roi légendaire nommé *Tadhg*, le « Blaireau »; on y trouve établi le caractère sacré du blaireau et aussi le lien sacré existant entre l'animal et les mots qui ont pu servir à le nommer. Le fils du roi propose à son père, dans un festin qu'il a organisé en son honneur, de la viande de blaireaux, qu'il a tués de traîtreuse façon (pour faire sortir les animaux de leurs terriers, il leur a prétendu que, fils de *Tadhg*, il voulait les protéger). *Tadhg* refuse, horrifié, la nourriture proposée, et se sentant offensé dans son honneur, après avoir appris la vérité des faits, il bannit son fils du pays. On doit comprendre qu'un tabou alimentaire lui interdisait de manger la viande d'un animal dont il portait le nom (de même le héros *Cûchulainn*, étymologiquement le « Chien-de-*Culann* » ne devait pas manger de canidés) (Mac an Bhaird, 1980).

Concluons que les anthroponymes gaulois faits sur le nom du blaireau (tout comme les anthroponymes irlandais) ont très vraisemblablement comporté une nuance sacrée. Elle explique que des hommes – assez nombreux en Gaule, et pour certains de haute naissance: nobles et rois – aient porté ces noms: l'étude des anthroponymes gaulois montre que les Gaulois ont aimé les désignations flatteuses ou liées au sacré (en dernier lieu, voir Fabre, 1998, 20).

Ne s'agit-il que de traces perdues dans un passé lointain et sans rapport avec notre onomastique moderne? Si quelques vieux noms nous restent dans les personnages historiques évoqués (TASGÉTIUS, *Taximagulus*, *Tasciovanos*), nous en retrouvons d'autres, bien vivants, dans nos noms de lieux d'aujourd'hui. On relève en effet, issue de formations en *-acos*, toute une série de toponymes vraisemblablement créés à partir d'un nom propre gaulois *Tascius*: habitants de la Gaule romaine qui étaient nommés traditionnellement sur le nom sacralisant du blaireau (comme bien des Gaulois sans doute qui les avaient précédés). Parmi ces localités (aux formes attestées souvent à date ancienne: au plus tard au XIe siècle pour toutes celles que nous évoquons ici), citons: TAISSY, dans la Marne (*Tasiacus*, vers 850; *Tasciacum*, vers 987-996); TAIZÉ, dans les Deux-Sèvres (*Tasiacus*, en 936); TAIZÉ-Aizie, en Charente (*Taisec*, vers 1100); TAIZY, dans les Ardennes (*Tasiaco*, en 877); TASSÉ, dans la Sarthe (*Taciacus*, vers 969); TEINAT, en Haute-Loire (*Caisnago*, au XIe siècle, mélecture pour **Taisnago*, selon Albert Dauzat); TESSY à Mandeville, dans le Calvados (*Taissie*, v. 1050); THAUNAT, en Haute-Loire (*Caisnago*, au XIe siècle, avec également un *C-* lu à la place du *T-*); THEIZÉ, dans le Rhône (*Tasiacus*, en 832); THÉSÉE, dans le Loir-et-Cher (*Tasciaca*, au IIIe siècle, et *Thaisis*, en 1121, station de la voie romaine Tours-Bourges, sur la *Table de Peutinger*); THIZAY, dans l'Indre (*Taisei*, en 1213)... (Dauzat, 1960, 295; Moreau, 1972, 363; et 1983, 250; Dauzat et Rostaing, 1978, 667-668; Nègre, 1990, 209, 215, 523, 525, 590, 595). On y joindra TASSIN-la-Demi-Lune, dans le Rhône (*Tasseins*, en 984), formée avec un suffixe adjectival *-anum*, appliqué sans doute à un substantif du type *fundum* (Vurpas et Michel, 1997, 49). Il a dû exister aussi un dérivé **Tasc-il(l)ius* (comme il existait en gaulois un nom

Agedilios correspondant à *Agedus*, *Celtilius* répondant à *Celtus*, ou *Vassil(l)ius* à *Vasso*) (Billy, 1993, 4, 50-51 et 152). D'où d'autres noms de localités comme TASSILLÉ, dans la Sarthe (*de Tassiliaco*, fin XI[e] siècle) ; TASSILLY, dans le Calvados (*Taxillei*, en 1080) ; TAZILLY, dans la Nièvre (*Thasilliacum*, au XIII[e] siècle) (Dauzat et Rostaing, 1978, 670-671 ; Nègre, 1990, 215, 523, 590). On pourrait y ajouter THÉZILLIEU, dans l'Ain (*Theysiliaci*, au XII[e] siècle), fait sur le nom propre *Tascillus*, selon l'abbé Nègre (Dauzat et Rostaing, 1978, 671 ; Nègre, 1990, 216) ; et TAZANAT, dans le Puy-de-Dôme, à rattacher à *Tasgunnacos* connu sur une monnaie mérovingienne (Holder, III, 1904, col. 1750).

Certains noms de localités du type TESSON, TESSONNIÈRE(S), TA(G)N(N)IÈRE(S), TAISNIÈRES… ne renvoient pas à des anthroponymes ; ils se sont modelés directement sur le nom courant du TAISSON ou de la TANIÈRE. La ressemblance parfaite avec l'élément lexical trahit des créations bien plus récentes (au plus tôt médiévales), formées alors que le nom de *taxo* (et ses dérivés) étaient déjà tombés dans la langue romane (Taverdet, 1985b, 65 ; 1994, 190). Nous n'y verrons donc aucune résonance sacrée.

Tout autre est le cas d'un nom d'homme gaulois, resté dans l'Histoire, qui paraît avoir contenu l'appellation gauloise du TAISSON : MORITASGOS, roi du peuple des Sénons, dont César nous parle dans *La Guerre des Gaules* (le général romain l'ayant détrôné au profit de son frère). On sait qu'il était fréquent en Gaule qu'un homme portât le nom d'un dieu. Or, à Alise-Sainte-Reine ont été découvertes plusieurs dédicaces à un dieu MORITASGUS (on peut les voir au musée local). La première partie du nom se relie certainement à l'eau (Toutain, 1920, 202-203 ; Lebel, 1956, 223-224, 291 et 294 ; Le Roux, 1959, 223) : c'est celle que l'on retrouve dans l'appellation des *Are-morici* et de l'*Are-Morica* gardée dans notre ARMORIQUE ; et aussi dans le nom du peuple des MORINS (*Morini*, les « Maritimes »), jadis installés sur les Côtes de la Manche. Le radical *mori-* a pu désigner en gaulois la « mer » ; mais peut-être également toute eau courante ou stagnante (pour Paul Lebel, le radical *mor-* serait à l'origine du nom du *Petit-Morin* et du *Grand-Morin*, qui coulent dans des vallées marécageuses) (1956, 223-224). Si le sens de « Blaireau-de-la-Mer » est le bon, il faudrait supposer une expression périphrastique désignant peut-être la « loutre » (les deux animaux ont une certaine ressemblance et gîtent tous deux dans des terriers). Mais MORITASGUS peut avoir été plus simplement le « Blaireau-de-l'Eau » (on connaît à Entrains, dans la Nièvre, un nom d'homme gallo-romain *Icotasgus* (*C.I.L.*, XIII, 2902), où le premier terme, *Ico-*, précédemment étudié, est relié à l'idée d'eau et de sacré ; le composé aura eu le même sens). Le TAISSON, au dire des naturalistes, a l'habitude de s'approcher du bord des étangs ou des rivières pour venir boire (même en période d'hibernation, il sort pour aller à la rive étancher sa soif). On peut même voir son terrier creusé « au milieu des ruisseaux et des cascadelles » (Hainard, 1989, 263). Deux des dédicaces au *Deo Apollo Moritasgo* ont été découvertes sur le site d'un sanctuaire de source, à l'extrémité est de l'oppidum (Espérandieu, IX, 1925, 312-314 et 317-319 ; Le Gall, 1990, 146-160). Le patronage d'Apollon montre qu'on avait affaire à une divinité guérisseuse, liée au culte de l'eau, ce que confirment les installations de captage, l'existence d'un bassin bordé en bois et de piscines, ainsi que les nombreux ex-voto de guérison recueillis sur le site (Grenier, 1960, 655-663 ; Deyts, 1961, 12-16 ; et 1967, 231-234 ; Bourgeois, 1992, 221-224). Le BLAIREAU divin aurait-il été perçu comme un animal mythique contrôlant les richesses issues des profondeurs auxquelles il avait accès, et dispensateur aussi des eaux souterraines ?

Des hydronymes ont curieusement gardé la même image liant l'animal à l'élément liquide, rivières qui ont construit leur nom sur le nom du blaireau, du type TAISSONNE,

TEISSONNE, TESSONNE ou TEYSSONNE connus en plusieurs départements : ainsi dans la Drôme (*Teysona*, en 1309) ; dans la Loire (*Tessona*, en 1180) ; dans l'Indre ; le Tarn-et-Garonne... On trouve aussi le TEISSOUX, dans le Puy-de-Dôme (Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 88).

En Galatie, existait une tribu nommée les *Tascodrugi*, littéralement la « Troupe-des-Blaireaux » (Holder, III, 1904, col. 1745-1748). Des peuples celtiques se sont donc dénommés sur l'appellation du TAISSON comme d'autres l'ont fait pour le BIÈVRE. Or un nom de peuplade gauloise semble être dans ce cas ; et son ethnozoonyme se relie justement à un nom de rivière. C'est au sud-est de l'actuelle ville de Montauban qu'étaient installés les TASGODUNIENS (ou TASCONIENS), cités par Pline (sous la forme *Atasgoduni*) dans son *Histoire naturelle* (III, 37) (Jullian, II, 1909, 507 ; Moreau, 1972, 265). On en retrouve trace au Moyen Âge dans l'expression de *Tasconensis pagus* correspondant à la zone géographique de la vallée du TESCOU où les TASGODUNIENS auraient jadis habité (Moreau, 1983, 248). Le TESCOU est un affluent droit du Tarn (et le TESCOUNET nomme un petit affluent du TESCOU). Dans cet hydronyme (attesté *Tesco* et *Tascun* en 1131) nous retrouvons sans doute le même radical *tasc-*, « blaireau » (cette solution étymologique nous paraît plus vraisemblable que l'explication selon laquelle le TESCOU se serait rapporté à l'occitan *tescon*, « coin fixant le soc de l'araire », à cause « peut-être » de « l'angle aigu de terre, au confluent, entre le TESCOU et le Tarn ») (Nègre, 1972, 65). Les TASGODUNIENS peuvent avoir été liés mythiquement au TAISSON. Doit-on croire que la peuplade a tiré son nom du cours d'eau, lui-même formé sur l'appellation du blaireau (cas classique où l'hydronyme se transmet aux localités ou aux populations riveraines) ? On connaît cependant pour l'ancienne Gaule des exemples inverses : ainsi a-t-on vu que les MÉDIOMATRIQUES de METZ, jadis installés entre MARNE et MODER, auraient pu donner intentionnellement leur nom à l'un des cours d'eau qui les bordaient (Sergent, 1993, 111, 115, 117-118, qui cite d'autres exemples pour le monde celte). De même les *Bebryces* localisés en Espagne auraient vécu près d'un cours d'eau appelé... le *Bebryx* (Petitot, 1894, 414). Les TASGODUNIENS ont pu donner délibérément leur ethnique à la rivière de leur territoire, pour des raisons à valeur religieuse : le blaireau, qui nommait emblématiquement la peuplade et protégeait de son nom l'ensemble de la communauté, devait aussi nommer l'eau sacrée baignant son territoire. Fait curieux, notons pour finir que les TASCONIENS étaient établis à la limite du Bas-Quercy ; or Raymond Sindou précise que la graisse du blaireau est restée très longtemps prisée par la médecine populaire dans cette région (1957, 238-239). Hasard (possible) ou indice d'une très ancienne sacralisation de l'animal, souvenir lointain des « Gens-aux-Blaireaux » dont le TESCOU aurait gardé trace ?

2 - LE CERF

La sacralisation du cerf a été sans doute importante en Gaule, et elle doit remonter à des origines très reculées ; il en va de même de tous les pays celtes anciens. « Pour les hommes chasseurs d'autrefois qui vivaient beaucoup plus que nous dans la familiarité avec le gibier, le cerf représentait l'hôte de la forêt, le plus noble par la taille et par l'allure » (Thévenot, 1968, 152).

Deux noms propres que nous connaissons – et qui semblent d'abord n'avoir aucun rapport avec l'animal – nous gardent (quoique très indirectement) l'image emblématique du cerf, telle qu'elle a été développée jadis dans la mythologie celtique. Ils concernent les pays insulaires,

mais il n'est pas inintéressant de les citer, pour mieux comprendre l'importance sacrée qu'a tenue l'animal chez les Celtes.

Le nom d'*Ossian* est resté célèbre car on a présenté au XVIIIe siècle ce héros et barde légendaire (qui aurait vécu au IIIe siècle et dont on retrouve les aventures dans un cycle de légendes épiques irlandaises) comme l'auteur d'un texte ancien mystérieusement exhumé – en fait bribes contrefaites de vieux contes, récrits par un écrivain écossais du temps : les poèmes *ossianiques*, série de « chants de guerre et d'amour d'un pays de brume et de rochers » (Robert, 1988, 1342). Ils connaîtront dans l'Europe préromantique un grand succès (Napoléon même, emportant le recueil en campagne, ira jusqu'à déclarer : « J'aime Ossian pour la même raison que j'aime les murmures du vent et les vagues de la mer. ») (cité par Walter, 1994, 86). Or le nom du personnage *Ossian*, qui se rencontre aussi sous la forme *Oisin*, signifie étymologiquement le « Petit-du-Cerf » : le « Faon » (*oss* était un des noms celtiques anciens désignant le cervidé). Il est montré dans la légende authentique du *Cycle de Finn, héros du Leinster*, comme le fils d'un chef d'une troupe de guerriers surnommé le « Daim » (*Demne*) et d'une mère qui a été métamorphosée en biche par suite d'un sortilège druidique.

Le fils d'*Oisin/Ossian* – l'esprit de famille se perpétuant – va être dénommé « Celui-qui-aime-les-Cerfs » : *Os-car*. En Angleterre, ce nom, déjà attesté avant la Conquête romaine (et donc à distinguer de la forme danoise correspondante *Osgar*), se retrouvera au XVIIIe siècle prénom à la mode, le succès des poèmes *ossianiques* aidant. Devenu ensuite populaire aux États-Unis, il sert aujourd'hui à l'appellation (inattendue) des trophées de cinéma américains, les *Oscars* (une secrétaire de l'Académie des Arts du cinéma américain, voyant le projet de statuette, se serait écriée : « On dirait mon oncle Oscar ! ») (Galey, 1991, 154 ; Rey, 1992, 1388).

Il est à remarquer que les noms curieux de cette famille sont portés par des chefs commandant une troupe armée qui passe son temps à guerroyer mais aussi à traquer le gibier. Le cerf a été dans les civilisations du Néolithique la principale nourriture de l'homme (« Là où elle faisait défaut, c'était la famine ; là où il prospérait, on vivait dans l'abondance », souligne Jan de Vries) (1984, 184). Emblème de la troupe chasseresse, l'animal aura donc été perçu dès l'époque ancienne comme dispensateur de biens, distributeur de richesse, de profusion. Se mettre sous le nom du cervidé, c'était d'abord s'attribuer un gage de bonne chance, puis plus largement d'entreprises heureuses.

En Grande-Bretagne et en Gaule – où la même civilisation celte s'est développée –, des raisons identiques de sacraliser l'animal ont dû exister, auxquelles ont pu s'ajouter d'autres valeurs. Une appellation celtique ancienne du cerf, propre à ces pays,

Stèle découverte au Donon (Grandfontaine, Bas-Rhin) en 1936, montrant un dieu barbu, avec à ses côtés un cerf (Espérandieu, XI/suppl., 1938, 113-114 ; Flotté et Fuchs, 2000, 302-303).

nous est connue : *carvo-* (Lambert, 2003, 129 ; Delamarre, 2003, 108) ; elle a été gardée dans le gallois *carw* et le breton *karo* (d'où des noms de personnes et de lieux qu'on trouve en Bretagne, comme *(Le) Caro, (Le) Carof(f), Carff* (Plonéis, 1993, 147 ; et 1996, 112-113). À l'époque antique sont attestés les noms propres *Carvus* et *Carvilios*, faits sur l'appellation du cerf. César, dans *La Guerre des Gaules*, évoque *Carvilius*, un des quatre rois celtes du Kent, en l'an 54 avant J.-C. (V/22, 1). Le même anthroponyme **Carvilius* employé en Gaule a peut-être donné naissance au nom de CHARVILHAT (Puy-de-Dôme), hameau sur la commune de Saint-Gervais, à l'origine nom de domaine gallo-romain formé sur un nom d'homme, d'où – à date plus récente – le nom de famille CHARVILLAT associé au lieu (Morlet, 1991, 205). Un nom propre **Carvius* doit se retrouver de son côté à l'origine du nom d'HERWEN-en-Aerdt, localité des Pays-Bas, dans la province de Gueldre (*Carvium*, sur une inscription antique) (Espérandieu, XIV, 1955, 71, et pl. 87 ; Delamarre, 2003, 108). Un dérivé en *-inus* pourrait expliquer l'appellation de la commune de CARVIN, chef-lieu de canton du Pas-de-Calais (attesté *Carvin*, en 994) (Morlet, 1985, 57). Ces noms d'hommes étaient censés donner chance à ceux qui les portaient, car on prêtait aux mots le pouvoir de talismans : ils avaient la même valeur que les amulettes fabriquées à partir de rondelles coupées dans des andouillers de cerfs, médaillons et pendentifs qui ont été retrouvés dans des tombes et dans des sanctuaires (ainsi aux sources de la Seine) (Deonna, 1956). De semblable façon, Marcellus de Bordeaux – déjà cité à propos du castor et du blaireau – fera entrer dans certaines de ses préparations médicinales de la poudre de corne de cerf râpée (Le Scouëzec, 1976, 118).

Le radical *carv-*, à la base des noms propres cités, remonte à un indo-européen **kerewos* qui a servi à désigner la « corne » et l'animal « à cornes » (Pokorny, 1959, 576-577 ; Delamarre, 2003, 106 et 108). Dans cet hôte noble des forêts, ce sont certainement les ramures qui ont le plus frappé l'imagination sacrée : l'attribut de majesté aura été perçu comme un signe hors du commun. Il est révélateur que deux mots de notre lexique, qui doivent tirer leur origine du thème gaulois *cer-* nommant le cerf, reposent précisément sur l'image de l'excroissance des bois. Un modèle **carantionos*, « petit cerf », paraît expliquer le nom du CHARANÇON : certains coléoptères de cette famille ont une tête prolongée par un rostre, appendice sommital surprenant, muni à son extrémité de petites pointes qui ont pu faire songer à la ramure d'un cerf (un insecte de la même famille, le lucane, porte du reste le nom de *cerf-volant* ; et le savoyard *le cornu* désigne un coléoptère) (Hubschmied, 1938, 72 ; Bloch et von Wartburg, 1975, 122 ; Imbs, V, 1977, 535). Second mot de notre lexique issu du thème gaulois *cer-* : au chapitre des « Arts et techniques » (dans *La Gaule des activités économiques*), l'étude des « Tissus » nous a montré que le SÉRAN (d'abord *cerens*, au XIe siècle) nommait dans les parlers dialectaux un instrument en forme de peigne servant à carder le chanvre ou le lin (citons le bourguignon SERI, encore entendu au XXe siècle, pour nommer le peigne à chanvre). Le terme est sans doute issu d'un gaulois **cerentios* (proche du modèle **carantionos*, « petit cerf ») : les pointes de l'instrument ont peut-être été comparées par les populations gauloises à de petites ramures de cerf (mais le peigne a pu aussi être fait en corne de cerf, comme on l'a vu dans la même *Gaule des activités économiques*, à la partie 4, « Travail des peaux et des tissus, habillement ») (Hubschmied, 1938, 71 ; Bloch et von Wartburg, 1975, 586-587 ; Méniel, 1987, 80 ; Arbogast et autres, 1987, 19 ; Quemada, XV, 1992, 376 ; Woimant, 1995, 488).

Jugée remarquable, l'élévation des ramures de cerfs a fini par être perçue comme un image de puissance, un symbole de majesté, de divinité. Les esprits ont été aussi frappés par le pouvoir des bois de se renouveler à chaque printemps ; on y a entrevu une faculté de

régénération, une force de renaissance et d'immortalité (Lombard-Jourdan, 2005, 19, 21, 26, 62-63). Il n'est donc pas étonnant que les Gaulois aient pu parer un de leurs dieux de bois de cerf, ni qu'ils lui aient donné le nom de CERNUNNOS, qui signifie le « Cornu » (base celtique **carnu-/cernu-*, la « corne ») (Thévenot, 1954, 185 ; Delamarre, 2003, 106) : divinité de fertilité généreuse, affichant sa capacité d'un perpétuel renouveau de vie. Au radical, a été ajouté le suffixe théonymique *-nos/-na* (Meid, 1957 ; Lejeune, 1985, 325) : on comparera ÉPONA, la « déesse-des-Équidés » et CERNUNNOS, le « dieu-des-Cervidés ». Une vingtaine de représentations de CERNUNNOS sont connues, qui le montrent la tête surmontée de bois de cerfs, souvent assis en tailleur (Deyts, 1992a, 35-46 ; Lombard-Jourdan, 2005, 190-193) ; une belle statue du dieu, avec un petit cerf dans son giron, a été découverte en 2000 à Verteuil, en Charente, au lieu d'un sanctuaire du Ier siècle (Demoule, 2004, 141, avec phot.). Le nom de CERNUNNOS n'est attesté que sur un bloc du pilier des Nautes, gardé au Musée de Cluny, à Paris (encore l'initiale C- a-t-elle disparu, à cause d'un éclat de la pierre) (Lejeune, 1988, 167 et 169). Peut-être le théonyme CARNONOS, lu à Montagnac sur l'inscription gallo-grecque d'un chapiteau, est-il une variante du même nom (Lejeune, G-224, 1985, 325).

Certains lieux pourraient garder souvenir de CERNUNNOS : le nom divin se retrouverait dans les appellations des localités de CERNON, dans le Jura (*ecclesia de Cernons*, en 1275), et de son homonyme CERNON, dans la Marne (*de Cernone*, en 1132) (Duval, 1981 ; Nègre, 1990, 161). On a également rapproché le théonyme du nom de cours d'eau, tels le CERNON, rivières de l'Isère et du Tarn, et le SANON, affluent de la Meurthe, appelé en 699 *Fluvius Cernuni*, forme assez proche du nom du dieu gaulois (Jullian, 1907, 185-186 ; Hubschmied, 1938, 66-75 ; Duval, 1989, 255 et 257). La découverte il y a quelques années, dans la région de Lorraine où coule justement le SANON, d'un groupe sculpté représentant CERNUNNOS renforce la proposition étymologique (Coudrot et Moitrieux, 1992). On a songé aussi, pour l'Espagne celtique, au CERNUÑO (au nord-ouest de Madrid), au CERNOÑO et au CERNUÑO (dans la région des Asturies) (Sterckx, 2005a, 463). Peut-on penser que le dieu CERNUNNOS fut attaché aux rivières ? Ce n'est pas impossible puisque les peuples antiques ont souvent associé les cours d'eau à des divinités « cornigères » : cas de la Moselle, du Pô, du Rhin, du Tibre... (de Izarra, 1993, 231-232) ; les Grecs eux-mêmes, à l'époque alexandrine, ont représenté avec des cornes de taureau les divinités fluviales, en particulier le fleuve *Acheloos* (Homère, dans *l'Iliade*, compare aussi le Scamandre à un taureau) (XXI, 237) (Reinach, 1894, 89-90 ; Sergent, 2000a, 235).

Ces traces toponymiques sont bien sûr limitées. CERNUNNOS était un des dieux les plus originaux du panthéon gaulois. Or, l'étude des « Grands Dieux » nous montrera que les divinités gauloises les plus typées sont celles qui ont le plus disparu des souvenirs linguistiques : effort conscient des autorités romaines désireuses d'éliminer les croyances trop originales ? Évolution normale et acculturation des Gallo-Romains à la nouvelle religion ? Voire volonté des colonisés de taire le nom des dieux traditionnels ? Il est en tout cas frappant qu'aucun texte antique gréco-latin ne cite jamais le nom du dieu CERNUNNOS.

Des analystes pensent qu'on pourrait retrouver le souvenir travesti de CERNUNNOS dans l'appellation de saint *Cornély* (ou *Kornéli*), connu dans le sud de la Bretagne (voir Davalan, 1942 ; Millour, 1946, 60-69 ; Audin, 1978, 121-122 ; Le Scouëzec, 1986, 94-95). Bien sûr, le nom de *Cornély* ne peut provenir linguistiquement du nom de CERNUNNOS ; ce serait simplement son adaptation par traduction et ressemblance phonique du nom (en breton, *korn* désigne la « corne »). Faible trace de l'ancien dieu gaulois. *Cornély* était invoqué comme protecteur et guérisseur des bêtes à cornes (il est souvent représenté près d'un bovin).

Or le dieu païen aux cornes de cerf est plusieurs fois montré entouré d'animaux, et particulièrement d'animaux à cornes ou à bois: bélier ou bouc, mais surtout taureau et cerf (ainsi sur le célèbre chaudron de Gundestrup, gardé à Copenhague; sur la stèle de Reims, qu'on peut voir au Musée archéologique de la ville; ou sur le haut-relief du Titelberg, au Musée d'Histoire et d'Art de Luxembourg). Sur le bloc sculpté des Nautes de Paris, CERNUNNOS arborerait lui-même en plus de ses andouillers des petites cornes de taureau (Vertet, 1985, 165-168). Il était donc bien le maître des animaux à cornes, comme le sera *Cornély*.

3 - LE CHEVAL

Il apparaît bien normal qu'un rôle symbolique et sacré de premier ordre ait été attribué au cheval chez les Celtes: ces peuples cavaliers longtemps migrateurs ont installé leur domination grâce à leurs armes et à leurs montures; le cheval a été le « moteur de l'expansion celte » (Gruel, 1989, 90). Le noble animal donnait une image de puissance, de prestige militaire, de force souveraine, valeurs dont se nourrira l'idéal équestre de l'aristocratie. Marque de cette importance, les noms celtiques du cheval se reconnaissent dans bien des anthroponymes de la Gaule. Certes, le terme gaulois qui a donné naissance à notre mot même de CHEVAL n'a laissé traces que dans quelques noms antiques de personnes: *Caballo* et *Rocabalus*, le « Grand-Cheval » (nom peut-être à valeur laudative, quoique le fait soit discutable) (Schmidt, 1957, 261; 1967, 161; Fleuriot, 1991, 26). Mais la principale désignation celtique du cheval, *epos*, nous est connue dans toute une série d'anthroponymes: une vingtaine de noms différents faits à partir de ce radical sont cités sur des inscriptions antiques (de supports variés: pierres, poteries, objets en métal), comme *Epasus*, *Epaticcus*, *Epadatextorix*, *Epotsorovidus*, *Eppillus*... (d'Arbois de Jubainville, 1891, 101-144; Billy, 1993, 71-72). Des noms de chefs de peuplades, du type *Epadumnacos*, *Epenos*, *Epillos*, *Epomeduos*, *Epos*... se retrouvent aussi gravés sur des monnaies que nous conservons, et elles portent bien souvent le dessin d'un cheval (il est vrai omniprésent sur les images monétaires gauloises) (Gruel, 1989, 89-93; Colbert de Beaulieu et Fischer, 1998, index 536; Kruta, 2000, 601-603). L'étude de *La Gaule des combats* nous a rappelé le souvenir de trois personnages historiques du temps de l'invasion romaine: ÉPASNACTUS, grand noble arverne, mentionné pour l'année -51 dans *La Guerre des Gaules* (VIII/44), et ÉPORÉDORIX, nom de deux chefs militaires éduens différents (VII/38 et 67). On peut y rajouter à date beaucoup plus ancienne ATÉPOMAROS, un des chefs gaulois qui aurait assiégé Rome en l'an 387 avant J.-C. (selon Plutarque, *Recueil d'Histoires parallèles, grecques et romaines*, 30, dans Cougny, II, 1993, 168-169).

Ces souvenirs linguistiques nous soulignent le prestige jadis attaché aux cavaliers nobles et l'importance emblématique des chevaux dans la civilisation gauloise. Cependant, le cheval peut-il avoir été perçu davantage comme un animal relié aux valeurs sacrées, voire en rapport direct avec les croyances religieuses: relié à la divinité?

On remarque que le radical *epo-* se retrouve dans d'autres types de noms que des noms de guerriers. Ainsi des anthroponymes féminins sont attestés dans les inscriptions antiques: *Epadumnaca*, *Epato*, *Epaxia* (Fischer, 1981; *C.I.L.*, XII, 1398 et Lejeune, 1988, 97; *C.I.L.*, XIII, 4371). L'Histoire (mêlée sans doute quelque peu de légende) nous a gardé le souvenir d'ÉPONINE, figure de dévouement et d'amour conjugal, qui rejoignit dans la mort son mari, héros gaulois lingon, après que sa tentative de soulèvement contre Rome eut échoué, en 78 après J.-C. (Plutarque, *De l'Amour*, XXV, dans Cougny, II, 1993, 176-179; Larousse, VII,

1870, 748; d'Arbois de Jubainville, 1891, 118-119 ; Lehmann, 1944, 76-81). Le nom se retrouvera comme prénom : Victor Hugo le donne ainsi dans *Les Misérables* à une des filles Thénardier. Bien que des représentations gauloises associent parfois des figures féminines à des scènes guerrières, on peut penser que ce nom d'ÉPONINE fut porté à l'époque antique pour des raisons moins militaires que sacralisantes.

On trouve aussi dans les inscriptions un théonyme ATÉPOMARUS, le « Grand-Cavalier » (surnom de l'Apollon ou du Mercure gaulois) (Le Roux, 1959, 219 ; Billy, 1993, 17). Mais il ne semble pas avoir laissé de traces dans nos toponymes, si son nom est resté – nous l'avons vu un peu plus haut – dans le nom théophore d'un chef gaulois ayant pris part au siège de Rome. De nombreux groupes sculptés de la Gaule romaine, qui ont été conservés dans nos musées, représentent également un « dieu à l'anguipède » : cavalier céleste lancé sur un cheval au galop, dont les pattes avant s'appuient sur un second personnage sortant de terre, aux jambes en forme de serpent (Lambrechts, 1942, 81-89). Mais ce divin cavalier n'est jamais nommé. Les mots vont-ils rester « muets » ?

Un autre dieu gaulois, RUDIOBOS, est aussi montré associé au cheval : il est nommé sur le socle d'un grand cheval de bronze (d'époque gallo-romaine), de plus d'un mètre de haut, qu'on peut voir au Musée historique de l'Orléanais. Il a été découvert en 1861 à Neuvy-en-Sullias (Loiret), avec d'autres statuettes, l'ensemble devant provenir du trésor d'un sanctuaire peut-être dédié à ce dieu. Les donateurs du grand cheval se désignent dans la dédicace du socle comme « ceux de la Curie de *Cassiciate* » (*Cvr Cassiciate*) (Debal, 1974, 92). Selon Jacques Soyer (qui fut archiviste, historien et toponymiste de l'Orléanais), le nom de *Cassiciate* pourrait s'être gardé dans deux lieux-dits situés sur la commune de Neuvy (à 1 500 m au nord du bourg), qui sont appelés LE CHASSIS (cacographie supposée de **Chassy*) (Soyer, 1920 ; Debal, 1974, 91). Le locatif *Cassiciate* aurait désigné le domaine ou la petite agglomération implantée autour du sanctuaire du dieu RUDIOBOS (curie du *vicus *Cassicias*). Or ce toponyme rappelle étrangement l'appellation celtique de la jument, *cassica*, attestée dans le gallois *caseg* et le breton *kazeg*, « jument » (le pluriel *kezeg* étant employé au sens de « chevaux » : *kezeg-mezevenn* désigne en Bretagne un « manège de chevaux de bois ») (Loth,



Socle de la statue comportant une dédicace à RUDIOBOS, rédigée par la Curie de *Cassiciate* pour l'offrande d'un cheval de bronze : « Consacré à l'Auguste RUDIOBOS, la Curie de *Cassiciate* a fait don [de ce cheval]. Servius Esumagius Sacrovir et Servius Iumaglius Severus l'ont fait réaliser » (Espérandieu, IV, 1911, 119 ; Debal, 1996, 69).

1925, 17-18). S'agit-il d'un hasard? Pour Pierre-Yves Lambert, spécialiste des langues celtiques, il ne fait pas de doute que « *Cassiciate*, épithète topique, [est] en rapport avec le nom de la jument » (2003, 55). On aurait alors affaire au nom sacré – dont le souvenir se serait conservé jusqu'à aujourd'hui – du lieu où l'on révérait un dieu gaulois au cheval, dieu à qui on avait fait offrande de cette représentation religieuse, destinée à figurer dans les processions solennelles du sanctuaire et du *vicus *Cassicias* (le socle comporte quatre anneaux pour faciliter le transport de la statuette) (Reinach, 1905, 64; Loth, 1925, 17-18).

Il faut surtout évoquer la déesse ÉPONA, que de très nombreuses figurations gallo-romaines – près de 160 connues en France – nous montrent comme une divinité toujours associée aux chevaux. On la connaît dans bien des pays d'Europe: son théonyme, disséminé à travers une bonne partie de l'ancien Empire romain, a été retrouvé sur des dédicaces dans une douzaine de pays différents: Allemagne, Angleterre, Autriche, Bulgarie, Espagne, France, Hongrie, Italie (elle fut révérée jusqu'à Rome, puisqu'on y retrouve son nom et son image); aussi Luxembourg, Roumanie, Suisse, ex-Yougoslavie (Magnen et Thévenot, 1953; Sterckx, 1986; Euskirchen, 1994). Ce seraient des soldats mercenaires gaulois des armées romaines qui auraient contribué à la diffusion de son culte et à sa popularité (ils étaient souvent recrutés pour leurs talents de monteurs). Sans doute priaient-ils la déesse aux chevaux en pensant à leur pays; ils communiquèrent aux autres soldats leur dévotion. L'origine du culte et son premier développement ont été sans conteste gaulois: le théonyme s'est formé directement sur l'appellation celtique du cheval, *epo-* (la forme ne peut être latine: on aurait **Equona*). A été adjoint un suffixe théonymique *-ona*, augmentatif et laudatif (qu'on retrouve dans le nom de nombreuses déesses gauloises) (Meid, 1957). ÉPONA était donc pour les Gaulois la « Grande-Équine », la « Divine-Écuyère » ou la « Maîtresse-des-Chevaux ».

Elle est parfois montrée entourée d'équidés; mais elle est plus souvent représentée assise sur une jument (comme sur un trône), perpendiculairement à l'animal, qui se dirige vers la droite. Un poulain peut tirer le cou vers une patère que la déesse lui tend, ou bien téter sa mère. L'un des rares fragments de légende connus de la mythologie gauloise, rapporté d'un écrivain grec du IIe siècle avant J.-C. (un certain Agésilas), relate qu'un dénommé *Fulvius Stellus* (le « Divin-Stellaire »: traduction latine probable d'un théonyme gaulois) s'était uni à une jument. De leurs amours naquit une fille, devenue déesse des chevaux, et qui a régné depuis sur les populations gauloises (Pseudo-Plutarque, dans les *Histoires parallèles grecques et romaines*, citant Agésilas, *Italiques*, livre III: voir Duval, 1971, 778; Zwicker, 1934, 64; Le Roux, 1970, 820; Sterckx, 1986, 10). ÉPONA est donc la fille de la Matrice-Jument (la Terre-Mère) et du Père souverain, grand cavalier céleste qui a créé l'étincelle de toute vie.

Ayant succédé à ses divins parents (dont elle a les qualités), elle « règne » à présent. De fait, on qualifie ÉPONA de « Reine » sur plusieurs inscriptions retrouvées dans l'ancien Empire (ainsi à Docléa, en Serbie-Monténégro, ou à Alba Iulia, en Roumanie) (Magnen et Thévenot, 1953, 42-43). En Gaule, elle est assez souvent figurée avec un diadème. Alésia fut l'un des hauts lieux où la déesse était révérée (comme le montrent plusieurs représentations et une inscription à la *Dea[e] Epone* retrouvées sur l'*oppidum*). Son souvenir a pu se conserver dans le culte d'une légendaire martyre, sainte « Reine », priée sur les lieux déjà au IVe siècle, et pour toujours présente dans le nom d'ALISE-*Sainte-Reine*: ce nom de *Reine* ne serait-il pas la traduction chrétienne d'un qualificatif gaulois **Rigantona*, la « Grande-Reine », jadis appliqué à ÉPONA?

La déesse avait reçu de ses mythiques parents l'aptitude divine à donner la vie, le don royal de savoir la nourrir et la développer: elle a symbolisé le pouvoir de génération sur la Terre (et

ce pouvoir étant féminin, c'est une déesse qui le représente). Pourquoi l'avoir associée à un équidé ? Si le cheval exprime facilement l'impétuosité des désirs, la jument est normalement perçue comme une reproductrice, une « poulinière », modèle de fertilité (du reste un poulain est souvent représenté auprès d'ÉPONA et de sa jument). Cette image magnifie donc le don de la déesse. Ses fidèles vont lui demander d'appliquer ses qualités généreusement, comme une « Grande-Jument » : en continuant à féconder les existences, en créant aussi la richesse terrienne des épis et des fruits (elle arbore sur ses figurations corne d'abondance, corbeille de fruits ou patère nourricière). ÉPONINE, fille spirituelle d'ÉPONA (comme ses soeurs *Epadumnaca*, *Epato* ou *Epaxia*), recevra les meilleurs présents de la vie. Après la Conquête, son rôle se banalisant, la « Grande-Équine » va être regardée comme déesse protectrice des chevaux, patronne de tous les gens de monte : cavaliers des armées, mais également courriers, conducteurs, charretiers, palefreniers et autres muletiers. On placera ses représentations (autels, stèles, images peintes...) dans les écuries (ce dont témoignent des écrivains antiques comme Juvénal, Apulée, Tertullien, Minucius Félix ou Prudence) (voir références dans Sterckx, 1986, 9 ; Massing, 1993, 327-328). On lit ainsi dans *Les Métamorphoses* d'Apulée ces phrases : « Voici qu'en me retournant j'aperçus, à mi-hauteur du pilier qui soutenait les poutres de l'écurie et au milieu de celle-ci, une statue de la déesse Épona assise dans une chapelle que l'on avait soigneusement ornée avec des couronnes de roses toutes fraîches » (3, 27, éd. Grimal, 1975, 89). Le culte d'ÉPONA connaîtra à l'époque gallo-romaine un grand développement ; et la déesse y trouvera une grande popularité.

On ne s'étonnera donc pas que des traces du culte à ÉPONA aient pu être gardées dans des noms de lieux. L'étude des « Voies de communication » (dans *La Gaule des activités économiques*) a montré que d'assez nombreux toponymes répartis sur le territoire français pouvaient tirer leur appellation de l'ancien radical *ep-* servant à l'appellation celtique du cheval. Ainsi de différentes ÉPAGNE (Aube, Indre, Somme, Vendée...), ÉPAIGNES (Eure), ÉPANNES (Deux-Sèvres), ÉPY (Jura), EPPEVILLE (Somme)... ; également ÉPAGNY (Aisne, Côte-d'Or, Haute-Marne, Somme, Haute-Savoie...), ÉPAILLY (Côte-d'Or), ÉPOIGNY (Saône-et-Loire), ÉPANEY (Calvados), ÉPEUGNEY (Doubs)... ; on peut ajouter d'autres toponymes à formes variées, comme APPOIGNY (Yonne), AP(P)ILLY (Loiret, Nièvre, Oise...), APPENAI (Orne), APPEVILLE (Eure, Seine-Maritime...), AMPILLY (Côte-d'Or), AMPOIGNÉ (Mayenne), AMPONVILLE (Seine-et-Marne) ; ou encore vraisemblablement ALBON (Drôme), IPPÉCOURT (Meuse), HIPSHEIM (Bas-Rhin), ISPAGNAC (Lozère), etc.

Nous avons mis tous ces noms en rapport avec les voies de circulation gauloises (spécialement les sites de carrefours routiers, et les emplacements de relais pour le changement des chevaux). Mais ils ont pu comporter aussi des connotations sacralisantes. En entendant, le long de leur itinéraire, des toponymes comme *Epamantuduro*, *Epoissus*, *Eporedia*, *Epotius*, et autres désignations à l'origine des noms de localités cités, les voyageurs de l'époque antique ne pouvaient manquer d'établir un rapport avec le théonyme *Epona*. Les noms de lieux du type *Ep(p)oniacum* (d'où proviennent les appellations d'APPOIGNY, APPEUGNY, APPONAY, APPENAI, AMPOIGNÉ, AMPILLY, ÉPOIGNY, EPPENICH...) devaient spécialement rappeler le nom homonyme de la déesse. Ces toponymes n'étaient-ils pas destinés, au fond, à éveiller pour tous un écho sacré ? Outre les personnels d'écuries, attachés aux chevaux, les gens de route aimaient sûrement appeler la protection de la déesse pour leurs déplacements (voyager représentant toujours un péril) : cavaliers, courriers, charretiers, et autres cochers... (comme naguère les automobilistes mettaient dans leur voiture une médaille de saint

Christophe) : « Tous les gens qui, de quelque manière, avaient à utiliser le cheval, semblent s'être placés sous la protection de la déesse [...]. Vu le rôle considérable joué par le cheval dans la vie antique, on peut soupçonner combien purent être fréquentes, de ce point de vue, les invocations à ÉPONA » (Thévenot, 1949, 395). Il est très vraisemblable qu'en plus des représentations qu'on trouvait dans les écuries de fermes, les écuries des relais aient affiché son image divine, comme également des petits autels, des loges et des chapelles aménagés en bordure des voies (« L'effigie de la déesse était dressée aussi communément dans les domaines agricoles que le long des routes de la Gaule pacifiée, dans des édicules en bordure de voies et aux relais de poste », souligne justement Simone Deyts) (1992a, 55). Comme les statuettes, les noms représentaient également des repères rassurants aux lieux de haltes : ils mettaient tout un chacun sous la protection de la déesse aux chevaux.

Remarquons que les toponymes issus du modèle gaulois *ep-* se situent fréquemment dans des zones où ont été découvertes des représentations antiques de la déesse (bas-reliefs, statues, statuettes, intailles, etc.). ÉPONA était donc bien présente dans les esprits : les voyageurs ne pouvaient manquer de faire le rapport du toponyme au théonyme (sacraliser les lieux permettait sans doute d'exorciser les craintes). ÉPARGNES, en Charente-Maritime, est à 10 km de Thaims, où l'on a découvert il y a une dizaine d'années un bas-relief représentant ÉPONA debout devant sa jument. ÉPAGNE, en Vendée, est à 12 km de L'Orbrie, qui a révélé une statuette d'ÉPONA amazone. APPEVILLE, dans l'Eure, se situe à 7 km d'Écaquelon ; on y connaît une statuette de terre cuite figurant la déesse. Dans l'Est de la France, on peut citer bon nombre d'exemples. EPPING, en Moselle, se trouve à une dizaine de kilomètres de Bliesbruck ; deux stèles en grès représentant ÉPONA ont été découvertes il y a quelques années dans la localité (Massing, 1993, 328). IPPLING, dans le même département, voisine Le Hérapel (à une douzaine de kilomètres) ; on a dénombré dans ses environs treize représentations de la déesse. DASPICH, hameau de la commune de Thionville (aussi en Moselle), pourrait devoir son appellation au thème celtique *ep-* (le D- s'étant agglutiné au toponyme ancien) ; or, on a mis au jour en 1964 une stèle d'ÉPONA dans la localité même (Billoret, 1966, 295). HIPSHEIM, dans le Bas-Rhin, était jadis située sur une voie antique reliant Strasbourg, distante d'une douzaine



Les effigies de la déesse gauloise aux chevaux ont été retrouvées nombreuses en France, mais aussi en Allemagne. Bas-relief découvert à Trèves (Rhénanie-Palatinat), représentant ÉPONA en amazone, tenant de la main droite une corbeille de fruits (Espérandieu, XI/suppl., 1938, 53). La localité d'EPPENICH (en Rhénanie-Westphalie, à l'est d'Aix-la-Chapelle) tire son nom du même thème que celui présent dans le théonyme *Epona*. Ce dut être un lieu de relais mis sous la protection de la déesse.

de kilomètres; des représentations de la déesse ont été découvertes dans la capitale alsacienne et dans ses environs. En Franche-Comté, nous observons le même phénomène de proximité entre les noms et les représentations d'ÉPONA. ÉPEUGNEY, dans le Doubs, est à 14 km de Besançon, où l'on conserve un petit cheval de bronze, monture d'une ÉPONA perdue. ÉPY et VAMPORNAY, dans le Jura, voisinent Loisia (à une douzaine de kilomètres); une belle statuette de bronze représentant ÉPONA en amazone sur son cheval, accompagnée d'un poulain, y a été exhumée. VALEMPOULIÈRES, dans le même département, se situe à 11 km de Pupillin; on y a découvert aussi une statuette de bronze d'ÉPONA amazone. En Bourgogne, les rapprochements à faire sont assez nombreux. APPEUGNY, en Saône-et-Loire, se situe à une quinzaine de kilomètres de Lugny-en-Mâconnais, où l'on a exhumé un petit bas-relief de la déesse. Juste à l'est d'ÉPOIGNY, aussi en Saône-et-Loire, on a découvert une série de bas-reliefs représentant ÉPONA assise sur sa jument, en particulier à Charrecey (à 11 km), à Rully (15 km), à Rémigny (15 km). ÉPATIGNY, dans le même département, est à 10 km de Charrecey, et à 12 km d'Aluze, où un autre bas-relief d'ÉPONA amazone est connu. En Côte-d'Or, ÉPAGNY se trouve à une dizaine de kilomètres de Til-Châtel; une inscription à la déesse y est connue. Le nom d'AMPILLY-les-Bordes relève d'un modèle antique **Epponiacum*. On a découvert en 1947 dans la localité une stèle mutilée représentant ÉPONA, qui porte une sorte de pèlerine à bordure de festons, etc. (voir liste des représentations sculptées dans Magnen et Thévenot, 1953; Sterckx, 1986; Euskirchen, 1994).

Tous ces cas de proximité (et parfois de coïncidence) ne laissent pas d'être troublants. Il est également remarquable que sur un même parcours – nous prendrons l'exemple de la voie antique Autun-Chalon – on puisse localiser des repères successifs en rapport avec la déesse: Autun et ses environs ont livré plusieurs figurations d'ÉPONA; à Charrecey, à l'est de la même route, nous avons vu qu'a été découvert un bas-relief représentant la déesse en amazone; plus loin, à Aluze, un peu en retrait de la voie, on connaît un bas-relief similaire; plus à l'est encore, à Mellecey, une autre ÉPONA amazone a été trouvée. Or, c'est sur le même itinéraire qu'on repère, près de Couches, le hameau d'ÉPOIGNY...

Concluons que si les toponymes en *ep-* sont indéniablement liés à des voies de circulation antiques, et à des relais pour les chevaux, il ne fait pas de doute qu'on doive aussi secondairement – comme les Gaulois l'ont fait avant nous – relier ces noms, connotés d'une nuance sacralisante, au nom de la déesse ÉPONA.

4 - LES OISEAUX

Par sa capacité à aller dans des domaines lointains qui sont inaccessibles à l'homme, par les caprices mystérieux de ses vols et de ses chants, que semble régler une connaissance supérieure, l'oiseau a été souvent associé chez les Celtes au divin: perçu comme messager de l'Autre Monde, apparence prise par les dieux pour transmettre des messages aux hommes (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 288-292; Prieur, 1988, 18; Sterckx, 2000b).

On connaît du reste à Bourges, sur une pierre gardée au Musée du Berry, un dieu gallo-romain surnommé l'« Oiseau »: ETNOSUS (ce théonyme gaulois étant mis en relation avec le breton *evn* et le vieux-breton *etn*, « oiseau », le gallois *edn*, le vieux-cornique *hethen*, etc.) (Henry, 1900, 118-119; Fleuriot, 1964, 168; Delamarre, 2003, 168).

Bouclier gaulois décoré de deux grues, représenté sur l'Arc d'Orange (Espérandieu, I, 1907, 199).

4.1. Grues

Les oiseaux aquatiques – souvent représentés sur les pièces artistiques des Celtes – ont dû être revêtus d'une sacralisation particulière : ils étaient reliés symboliquement à la fois au ciel, à la terre et à l'eau (Green, 1995, 114). Les imaginations ont été sans doute frappées, aussi, par le phénomène des migrations que ces espèces connaissent. On trouve figuré dans les sculptures de l'arc d'Orange un bouclier gaulois qui porte étrangement le dessin de hérons (Reinach, 1905, 44, 66). Sur le pilier des Nautes de Paris, un bloc sculpté montre – à égalité de traitement avec les représentations des grands dieux – un taureau sur lequel sont juchés un ensemble de trois petits échassiers, nommés au fronton TRIGARANUS (Lejeune, 1988, 164-167). Ils devaient faire partie d'un mythe dont le sens exact a été perdu. L'élément *tri-* est utilisé par les Celtes comme un nombre sacré, et il est assez courant pour présenter les figures de dieux et de déesses (Deonna, 1954 ; Le Roux, 1956 ; de Vries, 1959) ; les oiseaux sont donc bien des figures divines. Le radical *garan-* (qu'on retrouve toujours dans le gallois et dans le breton *garan*) désigne la « grue » (Henry, 1900, 130 ; Delamarre, 2003, 175). Le nom de cet oiseau à caractère sacré pourrait se retrouver curieusement dans l'appellation du quartier de GRENELLE, à Paris, formée sur un dérivé avec suffixe diminutif, **garanilla*, « petite grue » (Lambert, 2003, 108). À l'époque antique, la plaine de GRENELLE, au paysage sauvage, et qui était traversée par un fleuve au lit beaucoup plus large, avec des rives en pente douce, comportait des zones inondables marécageuses, que les petits échassiers migrateurs fréquentaient sans doute (de Pachtere, 1912, 5 ; Duval, 1961, 24). La présence remarquée de ces oiseaux liés à des images mythiques a pu aider à fixer le toponyme.

4.2. ALOUETTES

Des oiseaux d'autres sortes ont été sacralisés par les peuples gaulois. L'étude de *La Gaule des combats* nous a amené ainsi à évoquer (à propos des « Armes défensives ») (chapitre II, 2) la légion de soldats gaulois recrutée par César et nommée l'*Alauda*, c'est-à-dire l'« ALOUETTE » (Pline, *Histoire Naturelle*, XI, 44, 121, éd. Ernout et Pépin, 1947, 67) ; ses membres portaient peut-être des casques à figure d'ALOUETTE. Il est impossible de penser que le général romain ait donné par hasard une telle appellation à cette légion. Pour motiver ses troupes, il a dû répondre à un souhait de ses soldats. Cependant, si nous pouvons attribuer facilement des connotations guerrières au sanglier, au cheval, au taureau, il nous semble étonnant que ce petit passereau léger des campagnes ait revêtu une allure martiale ; son importance particulière doit être née d'images, de symboles, de croyances liés éminemment au sacré.

« Légère, invisible [...], déjà, à quelques mètres du sol, l'ALOUETTE poudroie dans la lumière du soleil ; son image vibre comme ses trilles ; on la voit se perdre dans la clarté ». Trait

de feu, « elle donne des ailes à la profondeur bleue » et elle devient « pure image spirituelle qui ne trouve sa vie que dans l'imagination aérienne », écrit joliment Gaston Bachelard (1943, 101-104). Nul doute que les Gaulois ont vécu la même image pure et qu'ils ont regardé cet oiseau comme un signe aérien lié au divin. Selon Albert Carnoy, le radical celtique *al-* qu'on retrouve dans son nom renverrait à un thème indo-européen signifiant « s'élever » (1955, 84): l'ALOUETTE qui s'élance du sol monte presque à la verticale dans les cieux. Son vol « élevé », très agile, a dû faire naître des légendes. Dans le pays de Tréguier, on disait naguère que l'oiseau partait très haut pour ouvrir la porte du ciel à l'âme des morts, faisant « deux voyages par jour, le matin pour ceux qui mouraient dans la nuit, le soir pour ceux qui mouraient le jour » (rapporté par Paul Sébillot, que cite Guyonvarc'h, 1968a, 358). C'est le thème de l'oiseau de passage qui emporte l'âme des morts vers l'Autre Monde (Hatt, 1986, 354-359). Il est vrai que l'ALOUETTE se manifeste surtout à la première et dernière clarté du jour. Très tôt à l'aube, elle apparaît: « L'ALOUETTE est la fille du jour; dès qu'il commence, quand l'horizon s'empourpre et que le soleil va paraître, elle part du sillon comme une flèche et porte au ciel l'hymne de joie », note Jules Michelet (*L'Oiseau*, cité dans Larousse, I, 1866, 229). Nos expressions « s'éveiller, se lever avec les ALOUETTES », et « au chant de l'ALOUETTE », c'est-à-dire de très grand matin, au point du jour, ont conservé cette idée de façon profane. Mais pour les populations gauloises, l'oiseau pouvait sembler faire naître le jour (ou au moins être le messager des dieux qui l'annonce aux hommes).

Il faut souligner que le terme gaulois d'*alauda* a détrôné dans le vocabulaire latin l'ancien *galeritas*, jadis employé couramment par les Romains (André, 1967, 24). Il a fait naître surtout le nom même de notre ALOUETTE (*alauda*, par disparition de la dentale entre voyelles, est devenu *aloe*, et, avec l'ajout d'un suffixe diminutif expressif *-ette*, *aloete*, dès le XII[e] siècle) (Imbs, II, 1973, 609; Rey, 1992, 52). Ainsi, attachant l'oiseau au divin, les Gaulois ont laissé ancrée son image dans nos mots. Sans doute ce lien ténu au sacré s'est-il effacé depuis des siècles. Mais dans les contes populaires, dans les chants traditionnels (« Alouette, gentille alouette », « Au chant de l'alouette », « Ah, si j'étais petite alouette grise »...), le petit passereau est resté étonnamment présent. Et son importance symbolique perdure en poésie: « Heureux celui qui peut d'une aile vigoureuse/ S'élancer vers les champs lumineux et serein; /Celui dont les pensers, comme des alouettes, /Vers les cieux le matin prennent un libre essor... », lit-on chez Baudelaire (*Les Fleurs du mal*, « Élévation »).

La sacralisation du petit passereau à l'époque de la Gaule nous est confirmée par un autre mot gaulois qui nommait jadis l'« alouette huppée »: *bardala* (attesté dans des gloses latines). Il souligne le talent mélodieux de l'ALOUETTE qui chante ses trilles en montant vers les cieux (autre raison de lui prêter un caractère sacré). L'origine du terme *bardala* est en effet mise en rapport avec le nom celtique du BARDE, *bardos* (Guyonvarc'h, 1970-1973, 273). Le représentant religieux de la classe sacerdotale et chantre gaulois était étymologiquement celui qui « loue », qui « célèbre » par la magie du verbe (base indo-européenne **gwer-*) (Pokorny, 1959, 478). Le chant de l'ALOUETTE célébrant la clarté première du jour a dû être assimilé métaphoriquement au chant du BARDE, avec une valeur sacralisante. Encore en 567, le concile de Tours, luttant contre les anciennes croyances païennes, devra déclarer: « Ne prenez pas garde au chant de certains oiseaux, mais soit que vous cheminiez, soit que vous fassiez autre chose, faites le signe de la croix » (Bertrand, 1897, 401). Pour les Celtes, « La musique [était] l'une des manifestations terrestres de l'Autre Monde. Les oiseaux chant[ai]ent tous une musique divine » (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 292). Le terme de *bardala* se retrouve dans le vieux français *bardal* ou *bardac*, « alouette huppée » (Roquefort, 1808, 134). Il est resté en

Italie du Nord (ancien domaine des Gaulois cisalpins) dans le lombard BARDAL; et en France il se rencontre encore dans quelques zones dialectales (Billy, 1995, 34): on connaît en particulier le savoyard BERLUT, et l'angevin BERLUTE, BIRLUTE ou BERLUCHE, nommant plus spécialement l'« alouette lulu », petite ALOUETTE au « chant clair et flûté » (Rolland, 1877, 218; von Wartburg, I, 1948, 253; XXI, 1967, 228). Une variante du gaulois *bardala* doit expliquer le latin vulgaire *bardea*, glosé « alouette huppée »; ce mot a peut-être donné naissance au nom français de la BARGE (Imbs, IV, 1975, 187; Degavre, 1998, 78). Il désigne un oiseau différent de l'ALOUETTE: échassier voisin de la bécasse; mais « de tels échanges de sens ne sont pas sans exemple » (l'*alouette de mer* désigne ainsi dans la Somme – région d'Abbeville et de Saint-Valéry – une « bécasse variable ») (Imbs, même réf.; von Wartburg, I, 1948, 58).

4.3. Corbeaux et corneilles

Les oiseaux les plus fréquemment sacralisés par les Gaulois ont été sans doute la corneille et le corbeau. Deux thèmes principaux servaient à les nommer, qui sont bien connus dans les langues celtiques: *boduo-*, la « corneille », et *branno-*, le « corbeau ». Bien que de façon inégale et parfois incertaine, des traces s'en sont conservées jusqu'à aujourd'hui.

L'étude de la Gaule guerrière nous a montré que le corbeau (ou la corneille) était lié à l'idée de combat: « C'est l'animal représentatif de la bataille » (Hubert, 1989, 39). Il se peut que *boduo-* ait d'abord signifié « combat », le sens de « corneille » étant né dans le celtique par métaphore (Delamarre, 2003, 81). Les affrontements ayant été placés par les Celtes sous le commandement des dieux, les oiseaux sacrés y ont été eux-mêmes associés. Ils assistaient les guerriers dans la bataille et ils transportaient l'âme des combattants morts dans le séjour céleste éternel (Brunaux, 2004, 122; 2005, 194). L'image de la divine Corneille s'est certainement exprimée dans des noms de personnes gaulois ou gallo-romains comme *Bodua*, *Boduacus*, *Boduacius*, *Boduoc[us]*, anthroponymes attestés, en particulier sur des poteries (Billy, 1993, 31; Rebourg, 1994, 86). S'ils ne semblent pas avoir laissé de souvenirs dans nos toponymes, le nom de BODUOGNAT, cité dans *La Guerre des Gaules*, nous parle encore: Jules César évoque ce chef militaire du peuple des Nerviens, qu'on voit en 57 avant J.-C., à la bataille de la Sambre, combattre les Romains avant de devoir capituler (II/22-28). Le composé *Boduo-gnatus* signifie mot à mot « Né-de-la-Corneille », « Fils-de-la-Corneille »: le guerrier gaulois au nom gardé par l'Histoire se disait lié à l'oiseau des combats et à sa déesse, qui le soutiendrait dans sa lutte et qui emporterait un jour son âme dans le paradis des Immortels.

Des anthroponymes formés sur un second thème gaulois ayant servi à nommer le corbeau, *bran(n)o-* (*bran* dans les autres langues celtiques), ont dû être portés dans le même état d'esprit: ils avaient pour les guerriers valeur de force et de protection. On trouve des peuples gaulois qui se sont désignés sur cette appellation: les BRANNOVIENS, et les Aulerques BRANNOVIQUES, cités dans *La Guerre des Gaules* (VII/75) comme clients des Éduens. Les premiers se proclamaient étymologiquement les « Hommes-du-Corbeau », *Branno-vii*; les seconds se disaient « Ceux-qui-combattent-par[ou comme]-le-Corbeau », voire les « Vainqueurs-par-le-Corbeau », *Branno-vices* (Sergent, 1991, 10; 1995, 204). Des légendes celtiques rapportent le rôle actif joué par les corbeaux dans les batailles, où ils aidaient les guerriers à prendre le dessus sur leurs adversaires (Bloch, 1970; Brunaux, 2004, 88). BRANNOVIENS et BRANNOVIQUES étaient sans doute installés dans ce qui est aujourd'hui la Saône-et-Loire (mais on ignore où exactement). Plusieurs linguistes (Holder, d'Arbois de Jubainville, Dottin, Dauzat) ont émis l'hypothèse que l'appellation du village de

BRANDON, au sud de la Saône-et-Loire (près de Mâcon), garderait le souvenir de l'établissement d'une de ces peuplades (Nègre, 1990, 170) : le nom (noté sous la forme *Brandono*, dans une charte de l'an 1000, selon d'Arbois de Jubainville) remonterait à un modèle **Branno-dunum*, la « Citadelle-du-Corbeau » (1890, 399 ; Delamarre, 2003, p. 85) (cependant, une forme *Briendonensi*, qui serait attestée en 917 pour la même localité, laisse perplexe : une des deux attestations pourrait être identifiée à tort à BRANDON) (Billy, 2001, 25). On trouve aussi l'exemple, en Grande-Bretagne, d'un composé *Branoduno*, connu au Bas-Empire ; il est devenu aujourd'hui BRANCASTER, ville du Norfolk (après remplacement de l'élément *-dunon* par *-caster*, de sens identique) (Birkhan, 1970, 475 ; Rivet et Smith, 1979, 274-275 ; Le Roux et Guyonvarc'h, 1983, 149).

Nous avons cité certains noms de personnes formés à partir du thème *boduo-* ; il ne fait pas de doute que d'autres ont dû être créés aussi sur le thème *branno-*, du type *Bran(n)os/*Bran(n)ios* ..., ainsi *[B]rano[s]* attesté sur une monnaie des Aulerques Éburoviques conservée au Cabinet des Médailles (Fischer, 1989, 232 ; Colbert de Beaulieu et Fischer, 1998, 504-505). Encore portés par tradition dans la Gaule romaine, ces noms propres ont pu se fixer dans des appellations de lieux. Certaines localités en gardent peut-être souvenir : ainsi (à partir d'une forme adjectivale accolant un terme *villa*) BRAINE, dans l'Aisne (*Braina*, en 931) ; BRAISNES, dans l'Oise (*Brane*, en 1184-11 85) ; peut-être aussi BRENNES, dans la Haute-Marne (*Brana*, en 1184). On ajoutera, avec suffixe *-oscum*, BRANOUX, dans le Gard (*Branosco*, en 1339) (Vincent, 1937, 99 ; Dauzat et Rostaing, 1978, 109-110 ; Joannelle, 1977, 16-17 ; Morlet, 1985, 41 ; Fabre, 2000, 39).

Pour un certain nombre de localités comme BRAIN (Côte-d'Or), BRAINS (Loire-Atlantique), BRIN (Meurthe-et-Moselle) ou BROIN (Côte-d'Or), les linguistes hésitent entre le gaulois *brannos*, « corbeau », et un autre terme gaulois, *brennus*, désignant un « chef militaire » (voir, en particulier, Dauzat et Rostaing, 1978, 109 ; Taverdet, 2001, 15-17). C'est que, comme le souligne Claude Joannelle, « les toponymes formés sur l'anthroponyme *Brennus* [...] sont très proches, dans leur aboutissement phonétique, de ceux qui sont issus de *Brannius* : il est pratiquement impossible de les distinguer dans de nombreux cas, les formes anciennes n'étant pas toujours déterminantes » (1977, 16). Dès l'époque antique ce chevauchement et parfois cette confusion ont dû exister ; les noms propres du type BRENNUS en sont une illustration. On sait que le mot désignant le chef militaire, le « BRENN », s'est aussi appliqué à des anthroponymes : tel BRENNUS, chef sénon dont les troupes entrent dans Rome vers 390 avant J.-C. ; tel cet autre BRENNUS, chef celte des *Tolistobogii* qui envahit la Grèce pour s'emparer des trésors de Delphes, cent ans plus tard (Le Roux et Guyonvarc'h, 1983, 162-163). Ces personnages sont bien attestés par les auteurs anciens. Mais on discute du sens de leur nom : faut-il les rapporter à un radical celtique désignant la hauteur (et par métaphore le chef) ou bien les relier à l'appellation gauloise du corbeau (Cherpillod, 1988, 64 ; Koch, 1990, 6) ? L'ambiguïté *Brennus/Brannus* a été peut-être volontairement entretenue à l'époque antique, par un jeu d'étymologie analogique et symbolique (développé à partir d'une possible alternance vocalique *-a-/-e-* du nom du chef) (Le Roux et Guyonvarc'h, 1983, 159-161 et 163) : les Celtes aimaient dans leurs appellations comme dans leurs représentations artistiques ménager l'équivoque d'une interprétation double. « Corbeau [étant] dans la pensée celtique une métaphore pour guerrier » (Sergent, 1991, 32), le guerrier a annexé dans son nom l'oiseau divin, son allié (« Il se pourrait que le nom propre bien connu *Brennos*, *Brennus*, qui désigne des chefs historiques gaulois, soit une variante allophonique de *brano-*, ['corbeau'] ») (Delamarre, 2003, 85). Une conclusion doit



Tête d'un dieu barbu, entouré de deux oiseaux, sculpture antique découverte sur le Mont Auxois (Espérandieu, III, 1910, 295).

en être tirée concernant notre toponymie : les noms de lieux issus des thèmes *brann-* et *brenn-* peuvent se dire aussi bien des « Lieux-du-Corbeau » que des « Lieux-du-chef-de-guerre » puisque chacun a pu porter l'image de l'autre.

Essentiellement guerrier et sacré, le corbeau a été également perçu comme un oiseau oraculaire : lié aux présages et aux ordalies, descendant des cieux pour révéler aux hommes la parole des dieux. Plusieurs légendes nous montrent ce rôle augural de l'oiseau en Gaule (voir par exemple Strabon, IV, 6) (Le Roux et Guyonvarc'h, 1983, 76). Curieusement, le nom de la ville de LYON est mêlé à l'une d'elles. Clitophon (cité par le Pseudo-Plutarque) (*De Fluviis*, 6, 4) rapporte que deux frères vinrent, sur l'ordre d'un devin, fonder un établissement sur la site d'une colline (la future cité de LYON). « On creusait les fossés pour les fondations quand tout à coup apparurent des corbeaux qui, volant çà et là, couvrirent les arbres des alentours ». L'un des deux frères, « qui était habile dans la science des augures, appela la ville nouvelle *Lugdunum*. Car dans leur langue, le corbeau se nomme *lougos* et un lieu élevé *dounon* » (Cougny, I, 1986, 180 ; ici, traduction de Le Roux, 1968, 251). L'arrivée soudaine de la bande de corbeaux (sans doute des freux migrateurs) a été perçue comme un signe favorable de la divinité (elle paraissait entériner le choix divin du lieu). La dénomination donnée à l'établissement proclamait cette sacralité du site et plaçait sa fondation sous la protection puissante de l'oiseau sacré. L'étude des « Grandes divinités » nous montrera que les linguistes contestent le rapprochement de noms (le terme de *lugos*, *« corbeau », n'est pas attesté en celtique, si l'on connaît un gallois *llug* et un moyen-irlandais *loch*, « noir ») (Flobert, 1968, 277-278). Cependant, les peuples anciens ont donné beaucoup de prix à ce type d'étymologies « emblématiques », censées révéler la valeur sacrée des choses. Et « l'étymologie analogique ou croisée, l'étymologie symbolique se moquent des lois du langage » (Le Roux et Guyonvarc'h, 1983, 159). Fausse ou non, l'explication du nom de LYON par un nom gaulois du corbeau a vécu dans les imaginaires. Elle va se répercuter dans les représentations figurées : des monnaies antiques, une coupe d'argent, des médaillons d'applique trouvés à LYON font curieusement apparaître des corbeaux (Krappe, 1936, 237-238 ; Wuilleumier, 1953, 11 ; Deyts, 1992a, 143-145). L'une de ces figurations montre près d'un personnage un corbeau

juché sur un monticule; Amable Audin y voit une « sorte de rébus emblématique » du nom de *Lugdunum*/LYON, compris comme la « Colline-du-Corbeau » (Charrière et Audin, 1963; A. Audin, 1985, 7-8).

On a émis l'idée que notre mot de FREUX (désignant une espèce de corneille) pourrait être d'origine non pas germanique mais gauloise (ce serait une troisième appellation de l'oiseau) (déjà dans Lecoy, 1948, 146, 156-157). Elle remonterait à un thème celtique **srauo-* (lui-même issu d'un plus ancien **sprawo-*), à comparer avec le cornique *frau*, le breton *frao*, « corneille tachetée », l'anglais *sparrow*, « passereau », et *sparrow-hawk*, « épervier » (Henry, 1900, 125; Fleuriot, 1978, 81). Appartiendrait à la même famille indo-européenne le latin *parra*, peut-être « orfraie », oiseau de proie nocturne, relié par les Romains aux augures (Ernout et Meillet, 1985, 484). Si l'hypothèse d'une origine gauloise du mot FREUX se vérifiait, on pourrait envisager que des raisons liées au sacré aient joué dans la conservation du nom.

5 - L'OURS

Les archéologues ont retrouvé dans une série de sépultures à incinération de l'époque de la Tène des canines ou des griffes d'ours que le défunt avait emportées dans l'au-delà: citons les fouilles récentes des sites gaulois d'Acy-Romance et de Clémency (Ardennes) (Méniel, 1991; 1992, 113; 1998; 2001, 13, avec carte).

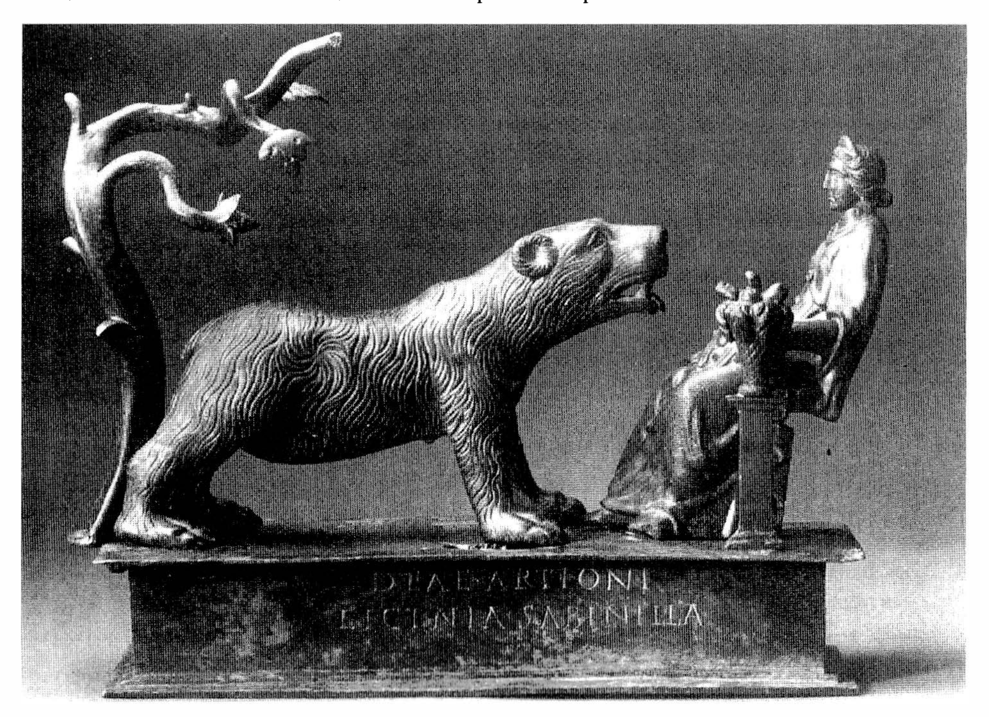
Le mot *arto-* désignait l'« ours » dans la langue gauloise (Delamarre, 2003, 55-56) (une autre appellation celtique, *matu-*, est bien connue dans les pays insulaires; mais son emploi en Gaule n'étant pas certainement attesté, nous ne l'évoquerons pas ici). L'image de l'ours, chez les peuples gaulois, devait être liée à des valeurs religieuses puisque son nom se retrouve dans l'appellation de plusieurs divinités. Il nous faudra comprendre pourquoi.

Près de la petite commune de Beaucroissant, en Isère (sur l'ancien territoire des Allobroges), on a découvert au XVIe siècle, dans les ruines d'un édifice antique, un autel votif consacré à Mercure ARTAIOS (*Mercurio Artaio*) (Allmer, 1895, 346-347; Pelletier et autres, 1994, 108). Un microtoponyme a pu longtemps conserver la mémoire du dieu: les gens du pays appelaient, paraît-il, cet endroit *Artay* (Vallentin, 1879-1880, 16-17).

Plus au sud, dans la Drôme, à Die et dans les environs de Die (où jadis étaient installés les Voconces), les archéologues ont retrouvé une dizaine d'inscriptions à l'auguste déesse ANDARTA (*deae Aug[ustae] Andartae*). Le nombre des dédicaces montre la popularité que l'ancien culte du peuple gaulois continuait à connaître à l'époque gallo-romaine (célébré en même temps qu'était rendu l'inévitable culte officiel à la divinité de l'empereur) (Allmer, 1894, 325-327). On ne s'étonne donc pas que la ville soit citée au IIIe siècle sous le nom officiel de *Colonia Dea Augusta Vocontorium*, l'« Établissement de la déesse auguste des VOCONCES ». L'appellation ne gardera finalement que l'élément jugé essentiel: *Dea* (peut-être adaptation latine d'un plus ancien **Deva* gaulois), qui a fait naître les noms de *Die* et du *Diois* (Deroy et Mulon, 1992, 137). Aujourd'hui, Die n'est plus associée dans l'esprit qu'à son vin blanc pétillant: la *clairette de Die*; mais elle reste pour toujours en son nom le lieu de la « déesse » révérée: l'ANDARTA gauloise. On trouve dans le théonyme, outre l'élément *-arta*, « ourse », un préfixe *ande-* à valeur superlative (nous l'avons rencontré dans l'appellation du peuple des *Andecavi*, les « Grands-Héros », et on le reconnaît encore à l'initiale des noms d'ANGERS et de l'ANJOU qui en sont issus). ANDARTA était donc pour les Gaulois la « Grande-Ourse ».

En Suisse (jadis territoire des Helvètes gaulois), on connaît également une déesse ARTIO, dont le nom figure sur le socle d'un petit groupe sculpté de bronze découvert dans le village de Muri, tout à côté de Berne, et exposé aujourd'hui au Musée d'Histoire de la ville. Une femme est assise, tenant dans la main droite une coupe ; à sa gauche, sur une petite colonne, une corbeille de fruits est posée. En face, un ours énorme, dont la patte arrière bute contre la base d'un arbre, se tend, la gueule ouverte – puissant mais pacifique – vers la femme qui le nourrit : en fait, la déesse, à qui est dédiée l'inscription *deae Artioni* (Allmer, 1895, 347 ; Reinach, 1905, 56-58). Le théonyme est clairement dérivé du nom gaulois de l'animal. On sait que la ville de Berne garde dans ses armoiries l'image d'un ours, et que l'animal est devenu mascotte de la cité : le zoo de Berne expose fièrement aux visiteurs ses ours, dans un décor de rochers (Deroy et Mulon 1992, 57). Il est curieux de constater que le nom même de BERNE est fréquemment rapporté au nom de l'ours (en allemand, *Bär*) (Cherpillod, 1986, 65). En fait, on est en présence d'une étymologie populaire, l'appellation de cette cité provenant d'une origine celtique toute différente – on l'a vu dans *La Gaule des combats*, à l'étude des « Forteresses » (Müller dans Moscati et autres, 1991, 524-525 ; Kruta, 2000, 68 et 464). Mais les fausses étymologies sont souvent aussi révélatrices que les vraies : ici l'illusion linguistique paraît vouloir prolonger le lien mythique unissant depuis l'Antiquité l'animal sacralisé des Gaulois et la cité (Krappe, 1930, 224). Simplement, le sens a investi le nom au lieu d'en procéder.

Dans les Pyrénées, enfin, à Saint-Pé-d'ARDET (département de Haute-Garonne), quatre dédicaces sur des autels en marbre blanc montrent les noms divins d'un *Artahe*, *Arte* ou *Artahe deo* (Wuilleumier, 1963, 11-12). Au dire de plusieurs spécialistes, ce dieu doit être considéré



Bronze découvert à Muri (Suisse), représentant un ours devant la déesse ARTIO. Le socle porte l'inscription : *Deae Artioni Licinia Sabinilla*, « Licinia Sabinilla a offert [ce présent] à la déesse ARTIO » (Musée d'Histoire de Berne).

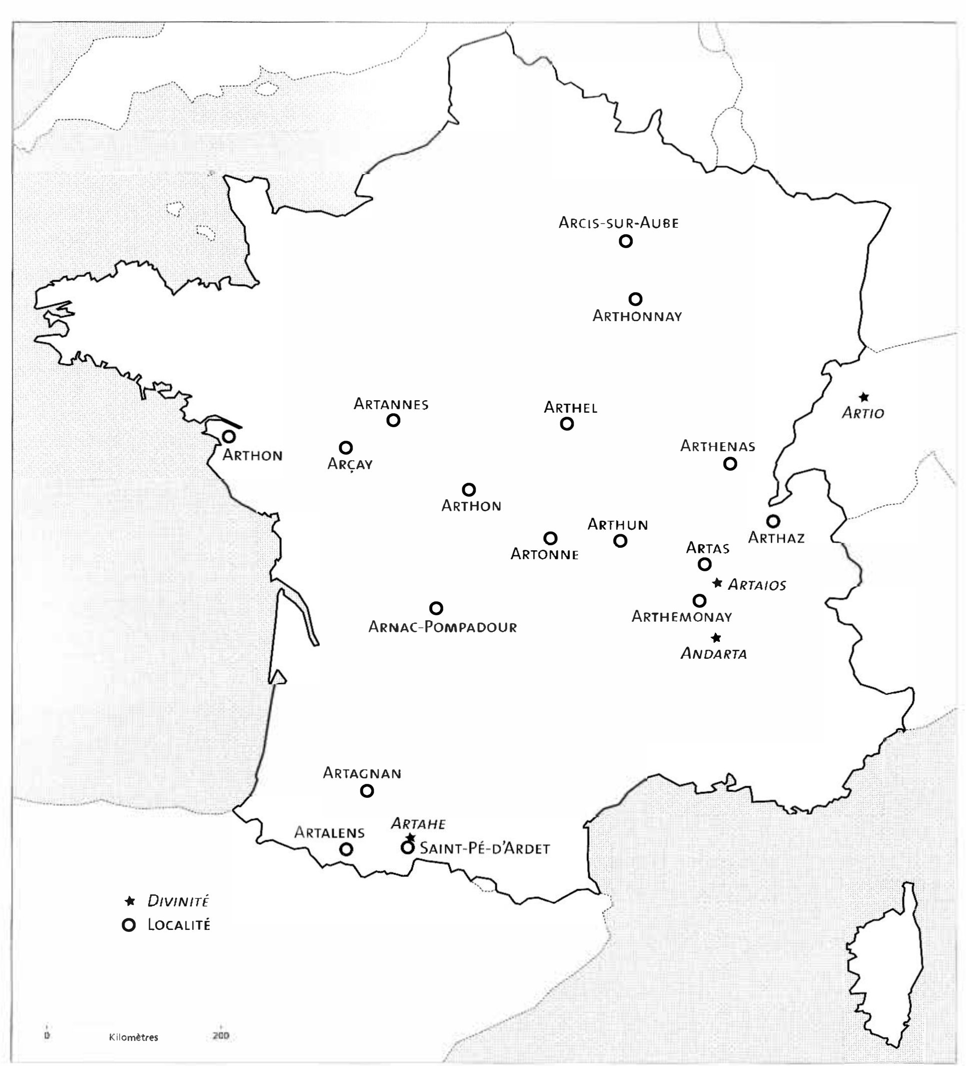
comme une divinité en rapport avec l'ours; Pierre Wuilleumier parle même d'un « dieu-Ours » (1963, 12). La présence du *-h-* dans le nom divin ne noterait qu'une influence régionale (aquitaine, celtibère) (Jullian, 1920, VI, 367). Selon Helmut Birkhan, il faut lire *Artahe* comme **Arta-i-e*, et on ne doit pas douter que le théonyme soit à rapprocher de celui du Mercure ARTAIOS (« Il serait imaginable que le nom soit ibérique, mais nous trouvons, beaucoup plus à portée de main, la langue celtique ») (Birkhan, 1970, 437-438). Nous sommes du reste dans une région (le Comminges) où étaient installées jadis des populations celtiques (Saint-Bertrand-de-Comminges, à 12 km du lieu des inscriptions au dieu *Artahe*, porta du reste un temps le nom celtique de *Lugdunum*, resté dans l'appellation du Mont-LAÜ) (Lizop, 1931a; 1931b; Ravier, 1978, 120). Le théonyme ARTAHÉ s'est fixé dans le nom de la localité de Saint-Pé-d'ARDET où le dieu était révéré (Lizop, 1931a, 200-201; Wuilleumier, 1963, 12; Aymard, 1997, III, 159). La christianisation s'est imposée largement dans cette région du Comminges (on y trouve la plus vieille chrétienté du massif: IIIe-IVe siècles); d'où le patronage de saint Pierre, chef des apôtres, en gascon *Pey* ou *Pé* (Aymard, 1997, III, 97 et 183). Mais elle n'a pas effacé l'ancienne divinité celtique à l'ours: aujourd'hui, « Saint-Pé-d'ARDET porte à la fois le nom de son ancien dieu et celui de son nouveau patron, saint Pierre. On ne saurait être plus accommodant », souligne avec humour Julien Sacaze (1892, 324).

En plus de ceux déjà relevés près des sites de découverte des dédicaces, d'autres noms de lieux ont pu garder trace de cette présence et de cette sacralisation de l'ours en Gaule (**fig. 12**). Cependant, on doit les distinguer de radicaux aux formes identiques ou voisines qui peuvent se rencontrer: radical *art-* ayant nommé la « pierre »; radical *art-* ayant nommé la « friche » (**artica*); radical *arc-* ayant désigné la terre brûlée par le feu (latin *arcere*, ancien français *arceis*), sans compter les interférences avec le nom latin de l'arc, *arcem*. S'il est probable qu'une part des toponymes à recenser appartient à ces thèmes étrangers, il est raisonnable de penser que certains noms ont bien été faits sur le nom gaulois de l'animal. On a eu tendance dans le passé à exagérer sans doute la présence toponymique de l'ours (d'Arbois de Jubainville, 1890, 381-390, 456, 494-495, 597-598; Renel, 1906, 201). Faut-il, par réaction, n'en trouver plus trace dans aucun endroit?

On peut bien sûr songer d'abord à des lieux de montagnes. Tous les exemples de divinités gauloises à l'ours sont en effet situés dans des régions de massifs: Alpes du plateau suisse; Alpes du Dauphiné; Préalpes du Diois; enfin, Pyrénées. L'ours a pu être particulièrement mis en rapport avec le sacré dans des zones où il était très présent et craint (on sait que l'animal ne disparaîtra des Alpes qu'au XIXe siècle) (Lassus et Taverdet, 1995, 173). Dans les Pyrénées, où l'on révérait ARTAHÉ, Albert Dauzat et Christian Guyonvarc'h proposent de rapprocher du radical *arti-*, « ours », le nom de deux localités: ARTAGNAN (Hautes-Pyrénées) (*Dartaia*, en 1191); et ARTALENS (dans le même département) (**Artalense*, vers 870). Dans la Drôme, où l'on a évoqué la déesse ANDARTA, les mêmes auteurs ont relevé la localité d'ARTHEMONAY (*Artemonaicum*, en 940). En Isère, on remarque, à une trentaine de kilomètres du lieu où était prié Mercure ARTAIOS, une commune nommée ARTAS (on suppose un modèle **Artaceum*). Dans les Alpes, se repère aussi le nom d'ARTHAZ (en Haute-Savoie) (ancienne **Artiacus?*). Enfin, on trouve dans le Jura ARTHENAS (**Arteniacus?*) (Guyonvarc'h, 1967, 219-220; Dauzat et Rostaing, 1978, 24 et 30).

Si ces appellations peuvent être liées au nom de l'animal, cependant nous ne saurions y voir gratuitement des lieux de culte à l'ours, comme le voulait Charles Renel (1906, 199-202; opinion justement dénoncée par Paul-Marie Duval, 1971, 138-139). Doit-on considérer

Fig. 12 - Noms de dieux et noms de localités issus du gaulois *arto-*, « ours ».



simplement qu'ils dénotent une présence physique de l'animal ? Il est beaucoup plus probable qu'il s'agisse de toponymes formés sur des noms d'hommes (auxquels auront été ajoutés des suffixes gaulois ou latins aptes à désigner des lieux). Ces noms d'hommes ont-ils eu un caractère sacralisant ? Il nous faudrait le montrer.

Plusieurs anthroponymes signifiant l'« Ours » (et qui datent de l'époque de la Gaule) nous sont connus par des inscriptions ou des monnaies, tels *Artoiamoc* (à Allonnes) ou *Artillus* (à Lyon). Parfois ils sont très proches du nom des dieux rencontrés : ainsi *Artos* (à Châteauroux et sur des monnaies Carnutes) ; *Artio* (à Autun), exact homonyme de l'ARTIO de Berne ; *Artius* (estampilles de potiers, sur des céramiques) (Billy, 1993, 15). Il a pu en exister d'autres. Cependant, nous remarquons que ces noms ne proviennent pas de régions de montagnes où l'ours était très présent. Ils paraissent bien tirer leur raison d'être d'une intention emblématique ou sacralisante : « Une des causes qui ont dû contribuer à faire adopter à

certaines personnes dans le monde gaulois le nom d'*Artos* et les noms dérivés d'*Artos* est le sentiment religieux » (d'Arbois de Jubainville, 1890, 387). Le toponymiste peut donc être enclin à chercher la trace d'anthroponymes à valeur sacralisante dans certains noms de lieux situés en dehors des régions montagneuses.

Parmi les toponymes qui paraissent envisageables (attestés à date relativement ancienne, et présentant une forme compatible avec le nom gaulois de l'ours), nous trouvons ARÇAY (Vienne) (*Artiacus*, dans un acte de l'an 791), où pourrait se reconnaître le nom propre *Artos* combiné à un suffixe *-iacus*; ARCIS-sur-Aube (Aube), déjà connue sous la forme *Artiaca*, dans l'*Itinéraire d'Antonin* (au IIIe siècle), comme une station de la voie romaine Troyes-Châlons, et qui paraît formée sur un nom *Artius* avec suffixe *-acum* mis au féminin (Tamine, 1999, 32); ARNAC-Pompadour (Corrèze) (*Artonacus*, sur une monnaie mérovingienne): nom *Arto(n)*, combiné au suffixe *-acum*; ARTHEL (Nièvre) (*Artado*, en 849), à partir d'un nom de personne *Artos* et d'un suffixe gaulois *-ate*, remplacé ultérieurement par *-ellum*; ARTHON (Indre) (*Artaim*, en 1212, et *Artaonium*, en 1327) et ARTHON (Loire-Atlantique) (*Artum*, en 1100), formées sur le nom *Arto(n)*; ARTHONNAY (Yonne) (*Artunnacum*, vers 1080), d'un nom propre **Artonos* avec un suffixe *-acum*; et ARTONNE (Puy-de-Dôme) (*Arthona*, au VIe siècle, sur des monnaies mérovingiennes), peut-être d'un nom **Artonos* mis au féminin (Guyonvarc'h, 1967, 218-222; Dauzat et Rostaing, 1978, 24, 28, 30).

Qu'a pu symboliser l'ours dans ces noms d'hommes rencontrés à l'origine des toponymes cités? Qu'ont-ils eu d'emblématique? Il n'est pas inutile pour le comprendre de recourir à l'exemple des traditions celtes insulaires, d'autant qu'elles ont été bien intégrées à notre propre patrimoine et à nos propres noms. Nous connaissons le personnage d'*Arthur* (ou *Artus*), légendaire roi celte des Bretons, dont les aventures fameuses ont été développées dans le *Cycle de la Table ronde* et *du Graal*, en particulier par Chrétien de Troyes. Il est l'archétype du guerrier et du roi; son nom provient vraisemblablement du nom celtique de l'ours (« Le nom d'*Arthur* est en relation, étymologique ou symbolique [...] avec le nom de l''ours' ») (Guyonvarc'h, 1967, 233). Une glose du manuscrit de *l'Historia Britonum* nous dit du reste: *Artur latine translatum, sonat ursum terribilem*, « traduit en latin, le nom d'*Arthur* désigne l'ours terrible » (Walter, 2002, 80). De ce nom sont nés des prénoms et des noms de famille, développés surtout en Bretagne celtique: *Arz(h)ur*, *Art(h)ur*, *Artuis*, *Ars*, *Arz(e)*; et par suppression de l'initiale (« aphérèse ») *Tureau*, *Turot(te)*, *Turel(le)*. On connaît aussi, fabriqué sur le même nom celtique de l'ours, le prénom *Armel* (parfois féminisé en *Armelle*) et sa forme *Arzhel*: c'était littéralement le « Prince-des-Ours », en breton *Arzh-mel* (Morlet, 1991, 51 et 943; Le Menn, 1993, 58; Plonéis, 1996, 103-104). Ces exemples pris en dehors de notre domaine d'étude viennent éclairer la vraie nature des noms de personnes gaulois à la base des toponymes relevés. L'animal puissant y est visiblement une métaphore du guerrier, du prince, du roi. L'ours règne en effet en maître dans son milieu de vie, sans animal prédateur qui puisse s'opposer à lui. Il a donc pu représenter la force redoutée et le pouvoir imposé par celui qui détient la force (« L'ours, animal puissant à la silhouette debout rappelant celle de l'homme, avait une valeur toute particulière dans un monde où la loi du plus fort primait [souvent] le droit. ») (Plonéis, 1993, 163). La localité d'ARTHUN (dans la Loire) doit son nom à un gaulois *Artidunus* (attesté en 943), où pourraient se retrouver combinés *art-*, « ours », et *dunum*, « place forte »; ce serait la « Forteresse-de-l'Ours », La « Forteresse-d'*Artun* » (Taverdet, 1985a, 12; Nègre, 1990, 174); nous pouvons comprendre la « Citadelle-du-puissant », le « prince des ours » ayant été « prince des guerriers ».

On ne peut dire, en définitive, que l'ours, en Gaule, ait été divinisé en tant que tel. Simplement, cet animal a été utilisé comme support d'images symboliques. Les toponymes gardés où se retrouvent le radical de son nom gaulois doivent conserver le plus souvent le souvenir de noms d'hommes gaulois et gallo-romains ayant pris l'animal pour emblème de force et de majesté (noms valorisants de guerriers, de chefs). Quant aux figures divines rencontrées, ce n'étaient pas des « Dieux-Ours » ni des « Déesses-Ourses », mais des divinités montrées puissantes, et priées dans leur aspect guerrier ou royal.

Confirmant ces analyses, un anthroponyme gallo-romain *Comartiorix* est attesté à Bordeaux; il semble avoir combiné l'élément *art(i)o-*, « ours », et l'élément *-rix*, « chef », « roi » (Schmidt, 1957, 178; Guyonvarc'h, 1967, 237). On sait que le système anthroponymique gaulois a été abandonné au profit du modèle romain, après la Conquête; nos noms de famille n'ont donc pas gardé le souvenir des guerriers et des chefs à l'ours. Ceux-ci ne sont cependant pas tout à fait exclus de notre anthroponymie puisque certains noms propres ont été tirés du nom de localités qui gardaient elles-mêmes souvenir de gaulois surnommés l'« Ours »: ainsi sans doute ARTAGNAN, ARTHENAY, ARTONNE, DARTENNE, DARTENSET (si l'on en croit Marie-Thérèse Morlet, 1991, 50-51 et 278). On connaît bien le héros immortalisé par Alexandre Dumas: D'ARTAGNAN. Il avait pris son nom à la lignée maternelle qui possédait des terres en cette région (autour de la localité d'ARTAGNAN, dans les Hautes-Pyrénées) (Michelin, 1977, 51 et 179; Aymard, 1996, 14).

6 - LE PORC ET LE SANGLIER

Au temps de la Gaule, aucune connotation péjorative ne s'attachait au porc ou au sanglier: on n'avait pas affaire à la bête sale, impure ou obscène dont le Moyen-Âge nous a transmis l'image (« En aucun cas [...], le symbolisme du sanglier n'est pris en mauvaise part. Il y a là une contradiction entre le monde celtique et les tendances générales du christianisme. ») (Le Roux et Guyonvarc'h, 1969). L'animal était au contraire objet de valorisation, et on lui attribuait même souvent un caractère emblématique ou sacralisant. D'où ses nombreuses représentations sur les monnaies, les bas-reliefs, les statues et statuettes (Reinach, 1894, 254-258, 267-274; Gruel, 1989, 94-97; Deyts, 1992a, 46-48). D'où aussi des appellations métaphoriques en rapport avec lui.

L'animal sauvage était puissant, belliqueux, tenace. Sa rage à se battre se transmettrait aux soldats; les troupes s'approprieraient son ardeur destructrice. Comme les images des sangliers furent placées sur les enseignes militaires et aux embouchures des trompes de guerre, les sangliers se lièrent magiquement aux noms. Les *Cadurci*, qui occupaient les territoires des départements actuels du Lot et du nord du Tarn-et-Garonne, se seraient dénommés, selon Pierre-Yves Lambert, les « Sangliers-du-Combat »: **Catu-turci*, composé devenu *Caturci* par réduction (Lambert, 2003, 48). L'hypothèse est à prendre en considération, malgré des difficultés phonétiques (que nous avons exposées dans *La Gaule des combats*, p. 162-163). Dans le monde celte, des noms de sens semblable viennent la conforter: on relève ainsi en Pannonie supérieure un anthroponyme *Catumocus*, littéralement le « Porc-du-Combat » (*C.I.L.*, III, 6480; Schmidt, 1957, 168). Seconde partie du nom **Catu-turci* des CADURQUES, l'élément *-turci* est bien connu en celtique: le modèle **turcos* se retrouve attesté dans le gallois *twrch*, l'ancien irlandais *torc*, l'ancien cornique *torch*, l'ancien breton *torch*; et il s'est conservé dans le breton moderne *tourc'h*. Il signifiait selon les langues « verrat » ou « sanglier » (Henry, 1900, 268; Vendryes, 1978, T-115; Delamarre, 2003, 304). TURGON, commune de Charente, devrait son appellation à un antique **Turco-untum*

(Dauzat et Rostaing, 1978, 688; Delamarre, 2003, 304). Suivant l'explication ingénieuse tentée par Heinrich Wagner, le radical de l'appellatif **turco-* a pu se former (avec adjonction du préfixe verbal **to-*, « à », « pour », « sur le point de ») sur un thème **to-org*, « détruire », « fouler », « écraser », attesté en vieil-irlandais (Wagner, 1958, 70; et Henry, 1900, 85; Vendryes, 1978, T-115); cette origine éclairerait très bien le nom du sanglier, animal « destructeur », dont l'image était utilisée par des combattants à la force elle-même « destructrice ». Marianne Mulon a très clairement retracé l'évolution de l'ancien toponyme *Cadurcis*, issu du nom des CADURQUES. Le *-d-* de *Cadurcis* (ablatif pluriel marquant le lieu, capitale du peuple), a disparu – étant pris entre deux voyelles – entre la fin du premier millénaire et le début du second. *Caours* est attesté en 1259, puis *Caors* en 1370. Ainsi est née l'appellation de la ville de CAHORS (introduit dans la graphie moderne, le -H- marque seulement la séparation des voyelles dans la prononciation, comme dans *tohu-bohu*). Le terme *Cadurcinus [pagus]*, qui fut utilisé pour désigner le territoire autour de CAHORS (pays des CADURQUES), est devenu, par chute de la dentale, *Caercino* (attesté en 1055), puis *Caercy*, en 1202, d'où est né le nom de la région du QUERCY (Vincent, 1937, 109-110; Nègre, 1990, 153; Deroy et Mulon, 1992, 82). Mais CADURCIENS et QUERCYNOIS ont oublié depuis bien longtemps leur filiation avec des « Sangliers-du-Combat ».

Le sanglier, le verrat n'auraient-ils représenté pour les guerriers gaulois qu'une image emblématique des combats? L'animal a été mis aussi en relation avec les croyances religieuses. Assez fréquemment, on retrouve dans les tombes des offrandes alimentaires; le porc est la mieux représentée des espèces (Méniel, 1992, 113, 116, 124 et 128; 2001, 89). L'offrande d'un quartier de viande (épaule ou cuisse) accompagnait le corps du défunt dans la fosse. Cette nourriture devait introduire dans l'Autre Monde. De grands festins y étaient promis, et la viande de porc, servie à profusion, n'y ferait jamais défaut (Brunaux, 1996, 166).

Les noms pourraient confirmer ce que l'archéologie et les légendes mythologiques nous montrent. À l'est de la ville de Langres (jadis territoire des Lingons), a été découverte au XVIIe siècle une inscription dédiée au *deo Mercur[io] Mocco*: le dieu Mercure MOCCUS (*C.I.L.*, XIII, 5676; Drioux, 1934, 15-17). L'épithète indigène a été mise en relation avec le vieil irlandais *mucc*, le gallois *moch*, le cornique *mogh*, le breton *moc'h*, un des nombreux mots celtiques ayant servi ou servant à désigner le « porc » ou le « sanglier » (Henry, 1900, 204; Vendryes, 1960, M-68-69). Le Mercure MOCCUS doit donc avoir été le « Dieu-au-Porc », le « Dieu-au-Sanglier » (Vendryes, même réf.). L'animal aurait été particulièrement révéré chez les Lingons: l'abbé Drioux a relevé plusieurs représentations sculptées de sangliers retrouvées dans la région de Langres (1934, 77-78). On connaît surtout, exposée au Musée des Antiquités Nationales de Saint-Germain, une statuette figurant un personnage divin, le cou orné d'un torque, et portant sur le torse une grande image de sanglier (Espérandieu, XI, 1938, 37; Deyts, 1992a, 47). Elle a été découverte à Euffigneix, à moins de quarante kilomètres de Langres, en plein cœur du territoire lingon. Le nom divin du Mercure MOCCOS a été mis en rapport avec un site qu'on trouve à une quinzaine de kilomètres au nord-est de Langres, le *Mont-Mercure* (tout proche d'Andilly-en-Bassigny): d'après un ancien pouillé, son appellation aurait été autrefois le *Mont-de-*MOQUE. Un temple gallo-romain aurait existé – selon la légende – au sommet de la hauteur (Drioux, 1934, 16-17). Paul Quentel fait remarquer que les éminences, les collines ont été fréquemment considérées par les Celtes comme la résidence privilégiée des morts dans l'Au-delà. Les guerriers tués au combat ne participaient-ils pas en ces lieux d'Outre-tombe à des festins où l'on consommait des porcs entiers (Quentel, 1977, 66-67)? Il faut souligner que dans la statuette d'Euffigneix l'image du sanglier est représentée verticalement sur le corps, comme si le dieu avait ingéré la viande d'un sanglier. Aurait-on

révéré au *Mont-de*-MOQUE, sous le nom de MOCCUS, cette divinité qui offrait à profusion la nourriture de vie éternelle?

Loin de Langres, un autre lieu a peut-être connu une sacralisation semblable (même si un théonyme n'y est pas explicitement associé). Il se situe au nord-est de Barcelonnette (Alpes-de-Haute-Provence), dans la vallée de l'Ubayette (un affluent de l'Ubaye). Ce site est identifié avec le district appelé Val-des-MONTS, nom déformé d'un plus ancien *Vallis Moccensium* (attesté au VIe siècle) et *Vallis Moccensis* (connu au VIIIe siècle) (on serait passé par des formes *Muccus*, val de **Muc*, **Mus*, **Muns*, *Monts*, selon N. Lamboglia) (Barruol, 1975, 347-352). Guy Barruol fait dériver l'appellatif d'un anthroponyme *Moccius* auquel il donne le sens de « sanglier » (1975, 352). N'aurait-on pas plutôt affaire comme au mont de MOQUE à un lieu gaulois sacralisé consacré au « Dieu-au-Sanglier », MOCCUS?

En Haute-Garonne, à Gourdan-Polignan – dans le vieux pays de Comminges, jadis cité gallo-romaine des *Convenae* –, a été découvert un autel antique en marbre blanc portant sur sa face principale l'inscription *Baeserte deo* (*C.I.L.*, XIII, 85; Espérandieu, II, 1908, 4). Le théonyme BAESERTIS est mis en relation avec le hameau de BAZERT, tout proche. L'autel a été trouvé dans une chapelle ruinée appelée Notre-Dame-du-BAZERT, sur la route menant à Saint-Bertrand-de-Comminges, au lieu encore nommé aujourd'hui Croix-du-BAZERT (carte I.G.N. 1847 OT). Il est probable que ces noms gardent le souvenir du dieu; et l'on peut penser que l'édifice chrétien a remplacé un sanctuaire païen primitif (Sacaze, 1885, 15-16). Sur une des faces latérales de l'autel (conservé au Musée de Toulouse), on voit représenté un sanglier courant. Le petit peuple des *Convenae* a pu révérer un « Dieu-au-Sanglier ». Il faut remarquer que le lieu est encadré, à l'Ouest comme à l'Est, de zones sylvestres développées. « Le défilé du BASERT, écrit Raymond Lizop, est situé dans une région d'avant monts calcaires encore aujourd'hui très boisée. Au Moyen Âge, ce passage était situé au milieu des bois et des broussailles » (1931a, 202-203). Le sanglier représentait par excellence l'hôte des forêts. Pour cela, il semble qu'il ait été perçu comme un symbole du divin, emblème de la classe sacerdotale (Le Roux, 1970, 790): de même que l'animal solitaire se réfugiait au fond des forêts, recherchant la nourriture des glands du chêne (arbre lié au sacré), le druide se retirait dans la sylve, pour y trouver une retraite spirituelle (ayant coutume, dit-on, d'y instruire ses élèves, et d'y régler parfois sous les chênes le culte rendu à la divinité). Ressentie comme liée au divin, l'appellation donnée au sanglier a pu s'appliquer métaphoriquement au dieu. Même s'il reconnaît que « l'étymologie de son nom n'est pas entièrement claire », Claude Sterckx pense qu'on doit vraisemblablement rapporter le radical du théonyme BAESERTIS à un celtique **baidos*, « sanglier », attesté dans



Sculpture découverte près d'Euffigneix (Haute-Marne). Divinité parée d'un torque, un sanglier représenté en travers du corps (Espérandieu, XI/suppl., 1938, 37) (Musée des Antiquités nationales, Saint-Germain-en-Laye).

le gallois *baedd* (Sterckx, 1998a, 40). Le thème se retrouve en Norique dans des anthroponymes *Baezus* et *Baezocrusu* (*C.I.L.*, III, 1270 et 14331) ; et on le connaît aussi, près du Rhin, dans le nom d'une peuplade voisine des *Tungri* et des *Nervii* : les *Baetasi*, surnommés sans doute les « Sangliers » (Birkhan, 1970, 193-194 et 459 ; Evans, 1970-1971, 507-509 ; Sergent, 1991, 13). Le théonyme BAESERTIS et le toponyme BAZERT qui en paraît issu pourraient donc peut-être conserver le souvenir d'un « Dieu-au-Sanglier » jadis révéré par l'ancienne peuplade des *Convenae*.

7 - LE SERPENT

Les représentations de créatures ophidiennes sont nombreuses dans l'art de la Gaule, sculptures datant le plus souvent de l'époque gallo-romaine mais exprimant des conceptions parfaitement gauloises en liaison avec la religion (Lambrechts, 1942, 45-63). Les colonnes du « dieu à l'anguipède » montrent, sous un cavalier divin et son cheval, un personnage à tête et tronc d'homme mais dont les jambes se terminent en forme de serpent. De nombreuses statues et statuettes associent également à l'image des dieux et des déesses celles de serpents (parfois cornus, assez souvent à têtes de bélier : signes d'une force spéciale) (Deyts, 1992a, 37-45 ; Lacroix, 1997, 71-73 et sept planches d'illustrations). Cette richesse d'évocation n'aurait-elle eu le moindre écho dans le domaine linguistique ? On a longtemps pensé qu'aucune trace lexicale concernant l'animal ne pouvait se retrouver, passée ou présente (Dottin, 1927, 97-98).

Christian Guyonvarc'h, cependant, a montré que le mot de VOUIVRE, conservé dans certains dialectes pour nommer un serpent, remontait très vraisemblablement à une origine gauloise (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 392). Sa remarque, perdue dans un gros livre, semble être longtemps demeurée inaperçue des analystes.

Il n'est pas impossible que cet appellatif se soit fixé dans quelques microtoponymes : *Roche à la* VUIVRA, *Combe à la* VUIVRA, *Fontaine à la* VUIVRA (canton de Neuchâtel) ; *Grange de* VOUIVRE, *Saut de la* VOUIVRE (Franche-Comté) ; *Pierre de* VAIVRE (Jura), *Pierre de la* WIVRE (Saône-et-Loire), *Theurot de la* WIVRE (Mont Beuvray, Nièvre), etc. (Lacroix, 1997, 57-59). On rencontre surtout le terme de VOUIVRE employé dans de nombreuses légendes de serpents fabuleux, qui se sont développées à l'intérieur des anciennes provinces, d'abord transmises oralement, puis fixées par l'écrit. Celle attachée au Mont Beuvray raconte comment la pierre du *Theurot de* WIVRE cacherait un trésor que la VOUIVRE ouvrirait et étalerait au soleil le jour de Pâques. Sous différentes variantes dialectales : VUIVRE, WIVRE, WIVROT, VOUIVRA, VIVRE, VIVE..., le nom commun de la VOUIVRE se garde essentiellement dans la Bourgogne (Côte-d'Or, Nièvre, Saône-et-Loire) et la Franche-Comté (Doubs et Jura) ; de façon plus sporadique en Lorraine (Meuse) et dans le Centre (Allier et Loire) ; aussi en Belgique et en Italie du Nord (Val-d'Aoste) ; et enfin, de manière assez affirmée, en Suisse (von Wartburg, XIV, 1961, 487-489 ; Perrot, 1979 ; Michelin, 1980 ; Schüle, 1982). L'aire globale d'emploi du mot se révèle parfaitement correspondre aux zones de peuplement et d'influence celtiques : le terme n'est pas signalé dans une seule région qui n'ait été jadis occupée par les Gaulois. En France, on le trouve surtout dans des zones ayant connu une celtisation forte ou prolongée.

On remarque qu'à côté des formes en V-, développées dans de nombreuses variantes du mot, ont aussi existé des formes en G- : GUIVRE, GUIBRE, GIBRE, GIVRE. À date ancienne, VOUIVRE et GUIVRE se rencontrent indifféremment dans un même texte pour nommer un serpent fabuleux. Le mot à initiale en G- a fini par se spécialiser en héraldique

(nommant, depuis le XIVᵉ siècle, le gros serpent tortueux représenté sur des armoiries et des bannières) (Quemada, IX, 1981, 609; XVI, 1994, 1335). Depuis fort longtemps, les linguistes rapportaient le nom de la VOUIVRE à un latin *vipera*. Mais la présence des formes en G- ne pouvait être justifiée par l'évolution normale du mot latin. On a donc pensé à l'expliquer par une influence germanique (solution que le dictionnaire de von Wartburg déclare seulement « peut-être » envisageable) (von Wartburg, XIV, 1961, 488). Cependant, les langues celtiques connaissent bien l'alternance V-/G- (phénomène observable aussi bien de nos jours qu'au Moyen Âge et qu'à la période antique) (et déjà constaté par le linguiste allemand Friedrich Diez dans sa *Grammaire des Langues romanes*, publiée en 1874-1876) (Fleuriot, 1978, 80; 1979, 294-295; 1980, 71). Pour Léon Fleuriot, spécialiste des langues celtiques, « l'évolution de [*w*-] initial en [*gw*-] représente [une] tendance du celtique continental tardif » (1978, 80). L'auteur cite toute une série de mots d'origine gauloise à son initial [*w*-] qui ont normalement abouti en français à des noms commençant par V-, W- ou G-. **Wadana*, « eau », explique GUENILLE; **warna*, « sapin », a donné dans les dialectes GARNE, VARGNE aussi bien que WARNIE; **wolammo*, « faucille », a créé VOLAN(T) et les formes dialectales VULAMP et GULOM; **waspa* est à l'origine de GASPILLER, etc. (Fleuriot, 1978, 80). Tandis que dans les zones urbaines de forte romanisation les anciens mots celtiques se pliaient à une évolution de [*w*-] à [*v*-] (comme les mots d'origine latine), dans les régions reculées le traitement de [*w*-] devenant [*gw*-] se serait développée (avant de se propager ailleurs). On peut penser que le terme de VOUIVRE a fait partie de ces mots dialectaux très développés dans les régions reculées: Alpes suisses, Jura, Nièvre (il a pu gagner plus tard la Côte-d'Or et la Saône-et-Loire).

Selon Christian Guyonvarc'h, VOUIVRE doit remonter à un modèle gaulois **wobera* (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 392): on reconstituera une évolution **wovera*, **wovra*, **wovre*, puis *woèvre* et enfin *wuivre*/*vouivre* (comme *cuèvre*, issu de *cupreum*, a fini par donner *cuivre*) (Lacroix, 1997, 78-79). **Wobera* serait donc apparenté au thème celtique **wobero*/**wabero* qui a abouti par ailleurs à des appellations de cours d'eau souterrains ou de forêts humides comme VAURE, VAVRE, VÈBRE, VÈVRE, VAIVRE, VOIRE, VOIVRE, VIÈVRE, etc., connues dans des noms de lieux et des termes dialectaux (Loth, 1917; Dauzat, 1960, 110-115; Vincent, 1937, 104-105). Le thème du serpent est bien sûr voisin du thème de l'eau. On voit parfois une couleuvre nageant sur l'onde, ou un petit serpent habitant les lieux d'une source. Mais surtout, le serpent qui ondoie devient facilement métaphore de l'eau qui coule (Victor Hugo évoque, dans *La Légende des Siècles*, « Les flots [qui] le long du bord glissent, vertes couleuvres. ») (« Les pauvres gens », v. 38, éd. Cellier, 1967, II, 302). Le radical *-ber-* à l'origine de **wabero* ou de **wobera* est rapporté le plus souvent par les linguistes à un indo-européen **bher-*, « porter » et aussi « se remuer avec force », « bouillonner », « ondoyer », « couler » (Pokorny, 1959, 132-133; Lacroix, 1997, 82) (Xavier Delamarre préfère partir de la racine celtique **berv-* qu'on retrouve dans le vieil-irlandais *berbaid*, « il bouillonne », « il brasse ») (2003, 325). La VOUIVRE comme la VÈVRE ont été regardées comme des « formes ondoyantes », qui « s'agitent » capricieusement. Les représentations sculptées de la Gaule expriment le lien du serpent à l'eau : une partie importante des sculptures montrant un serpent a été retrouvée aux lieux de sources sacrées ou de sanctuaires d'eaux (comme Luxeuil, Sainte-Valdrée, les Sources de la Seine, Vichy…). Sur certaines figurations, on voit que bizarrement l'appendice du reptile prend la forme d'une queue de poisson; il était donc relié au monde aquatique (ainsi à Curgy, en Saône-et-Loire, ou à Lantilly, en Côte-d'Or) (Lacroix, 1997, 81, 83-84, et planche, 81).



Bloc sculpté de Mavilly (Côte-d'Or), représentant un dieu guerrier (vêtu d'une cotte de mailles, tenant un bouclier et une lance), avec à ses côtés sa parèdre et un serpent protecteur à tête de bélier (Musée archéologique de Dijon) (Espérandieu, III, 1910, 163 et 165).

La VÈVRE et la VOUIVRE ont aussi en commun de connaître toutes deux le monde souterrain. Le serpent par tout son corps touche le sol ; « il pénètre [...] dans ses cavités, s'enfonce dans ses boues, dans ses sables et dans ses eaux » (Duval, 1976, 38), se glisse dans ses failles et ses fentes. L'eau, quant à elle, est une production chthonienne. Avant de sourdre, étonnante, inexplicable, comme un serpent qui jaillit, elle s'est frayé un long chemin dans l'obscurité, a parcouru tout un itinéraire secret, monde auquel l'homme ne peut avoir accès. Le terme **wobero* ou **wabero* a d'abord produit en Gaule des hydronymes correspondant à des ruisseaux souterrains, à des petites rivières cachées : eaux coulant sous la prairie, sous le bois, encore à demi prises dans le sol (VAVRE, VOSVRE, VOIVRE...). Les populations n'ont pu qu'être frappées par le mystère des eaux, forces agissantes qui travaillent dans l'obscurité, et les comparer au mystère glissant et secret des serpents. De là est venue toute la force du symbolisme.

Ce caractère chthonien et nocturne se lit sur les bas-reliefs gallo-romains. Le serpent y est assez fréquemment l'attribut de CERNUNNOS, divinité liée au monde souterrain, représenté assis en tailleur (dans une posture qui place son corps en contact avec les forces telluriennes, tout comme le serpent qui, rampant, reste toujours en communication avec la terre). Dans plusieurs sculptures, le serpent montre une queue directement engagée dans le sol (ainsi à Néris) ; et l'anguipède est montré souvent à demi engagé dans le sol ; parfois même la tête seule dépasse (Lacroix, 1997, 88, et pl., 90 et 96). Le nom de la VOUIVRE garde en son début l'ancien préfixe gaulois *vo-* pouvant signifier « sous », « au-dessous » (Pokorny, 1959, 1106). Le monde inférieur se reliait pour les Gaulois aux agissements obscurs de puissances divines : ils percevaient bien souvent l'au-delà comme un au-dessous.

Dans tous les cas – Jules Toutain l'a souligné le premier –, le serpent n'était pas perçu mythiquement comme un ennemi dangereux (il ne pouvait l'être que pour quelques mortels imprudents, peut-être). C'était un compagnon précieux de la divinité dont il entourait fidèlement le bras ou le torse (Toutain, 1920, 210 et 267; Lacroix, 1997, 100). Des dizaines de représentations sculptées en font foi, renforcées par plusieurs trouvailles récentes (Deyts, 1998, 42, 47, 71, 72, 87, 88, 89, 90, 99, 144-145). Enfermées sous le sol (**vobera*), encore non manifestées, existaient des forces qui préparaient de nouvelles vies. Le serpent en était l'emblème. Il savait périodiquement se dépouiller de sa vieille enveloppe, faire « peau neuve ». Et on le voyait réapparaître des profondeurs où il semblait avoir disparu. Il était l'allégorie des énergies vitales de l'univers: l'image de la richesse des eaux « serpentant sous » le sol (telle est bien l'étymologie du mot VOUIVRE), trésor divin et souterrain d'une création toujours au travail, dispensant sans cesse ses richesses aux hommes. Aussi sur les sculptures gallo-romaines, la divinité tenant le serpent d'une main tend parfois une bourse ou un torque d'or de l'autre main; ou bien, accompagnée du serpent, elle arbore bracelets, collier ou diadème (Lacroix, 1997, p. 95-98, et pl., 94, 96).

Cette conception gauloise du serpent – tout à fait originale – va marquer la mémoire des images et des mots. Sous le nom catalyseur de VOUIVRE se développeront tout au long des âges des légendes de serpents. Elles montrent une créature ophidienne fabuleuse, gardienne d'un trésor souterrain, portant sur le front une grosse pierre précieuse ou une couronne sur la tête, qui aime venir hanter le bord des eaux, où elle pose ses bijoux un instant. Un humain peut vouloir s'emparer pour lui seul de toutes ces richesses; il court un risque mortel, mais la réussite est possible dans certaines circonstances. On constate que curieusement se retrouvent le même lien à l'eau, le même caractère chthonien, le même rapport à l'idée de richesse que ceux exprimés à l'époque gauloise. Il est troublant, du reste, que soit attestée déjà à l'époque gauloise une légende aux thèmes très voisins. Pline rapporte qu'en Gaule on verrait l'été des serpents se rassembler, s'enlacer, mêlant leurs sécrétions et finissant par former une boule, appelée œuf de serpent. Cet œuf, possédant la propriété magique de flotter contre le courant (même attaché à de l'or), aurait été recherché comme un trésor par les druides qui le tenaient pour un talisman. Il fallait le recueillir très rapidement et s'enfuir à cheval afin d'empêcher la poursuite des serpents (*Histoire naturelle*, XXIX, 12, 52, éd. Ernout, 1962, 37). Or une légende connue à Jouy-le-Potier (Loiret) rapporte que « tous les reptiles de la région [...] se rassemblaient le 13 mai de chaque année autour d'un étang proche du bourg [...]. Ils s'entortillaient, formaient un gros diamant qu'ils jetaient ensuite à l'eau » (cité par Audin, 1978, 610) (voir aussi les légendes rapportées par Renardet, 1970, ch. XII; et le conte berrichon relaté par Chevallier, 1983a, 315).

Le christianisme s'emploiera à dévaloriser ces images mythiques des anciennes populations païennes. Les légendes seront contaminées: le serpent y deviendra image du mal. Le mot de VOUIVRE subira progressivement une déchéance sémantique, linguistique: il finira par être cantonné dans les dialectes, resserrant son aire d'emploi à quelques régions. Le mot *serpent*, tiré de façon tardive du latin, le remplacera peu à peu dans son emploi générique; et VOUIVRE ne désignera plus que l'être ophidien lié aux vieilles superstitions. Les formes GUIVRE ou WUIVRE, employées comme adjectif, prendront enfin le sens d'« excitable », de « méchant », de « médisant » (von Wartburg, XIV, 1961, 488). On sera alors au plus loin du serpent gaulois, « génie des profondeurs », et de son rôle bénéfique majeur (Corrocher, 1985, 34).

8 - LE TAUREAU

Les Gaulois ont sacralisé le taureau, à l'instar de bien d'autres peuples antiques (Prieur, 1988, 93-104). Ils ont vu dans cet animal qui était le plus grand et le plus vigoureux l'image des dons que les dieux lui avaient offerts et qu'ils espéraient gagner à leur tour.

Sur le pilier des Nautes de Paris (« la plus ancienne sculpture datée trouvée en France ») (Lejeune, 1988, 160), qui montre une série de dieux gaulois et gallo-romains, il est remarquable que le taureau soit représenté au même rang que les autres divinités (toutes figurées sous une apparence humaine), et qu'il soit nommé sur le bandeau de la sculpture à égalité de traitement (Lavagne, 1984). Son surnom de TARVOS – dont la terminaison n'a pas même été latinisée – correspond à l'appellation gauloise du « taureau » (à comparer avec le vieil-irlandais *tarb*, le gallois *tarw*, le cornique *tarow*, le breton *tarv*) (Henry, 1900, 261 ; Evans, 1967, 281). Ce TARVOS n'a sans doute pas été considéré comme un dieu, mais son image a été associée à des pouvoirs divins, ou bien a représenté l'aspect d'une divinité.

Le prestige du taureau divin, son image de toute-puissance, son rôle procréateur, ont pu amener jadis des établissements à se dénommer sur son appellation : l'animal n'était-il pas un gage de la prospérité à venir ? Et les noms n'avaient-ils pas le pouvoir d'attirer la faveur des dieux ? On repère, par l'examen des formes anciennes, plusieurs dénominations actuelles de lieux qui ont été construites à partir d'un thème *tarv-*, et ceci dans les contrées les plus diverses de l'espace gaulois. Citons TRÉVISE, en Italie du Nord (à l'époque antique, *Tarvisium*) (Queirazza et autres, 1990, 668) ; ZARTEN, en Allemagne du Sud (jadis *Tarodounon*, la « Citadelle-du-Taureau », sur un modèle **Tarvodunon*, avec effacement du [w] interne)



Le TARVOS TRIGARANUS du pilier des Nautes (Musée national du Moyen Âge) (Lejeune, 1988, 164).

(Evans, 1967, 263) ; TERWAGNE, en Belgique (en 817, *Tervonia*), dans la région du Condroz, entre Liège et Namur, jadis territoire des Condruses (tribu plusieurs fois citée dans la *Guerre des Gaules*) (Morlet, 1985, 192). Pour la France, on a vu dans l'étude de l'Élevage que paraissent avoir appartenu à la même série les localités de TERVES, au sud de Bressuire, dans les Deux-Sèvres (*Tarva*, attesté en 1189), et THÉROUANNE, au sud de Saint-Omer, dans le Pas-de-Calais, nom déjà cité au II[e] siècle par le géographe Ptolémée (II, 9) sous la forme *Tarouanna* ; on trouvera *Tarvenna* dans l'*Itinéraire d'Antonin* et *Tervanna* dans la *Table de Peutinger* (d'Arbois de Jubainville, 1890, 465 ; Billy, 1993, 143-144). Associons au souvenir du taureau gardé par THÉROUANNE le nom du *pagus Tarvanensis* environnant, devenu aujourd'hui le TERNOIS, petite région naturelle du pays d'Artois, et ses habitants, les TERVANIENS (Fénié, 2000, 299). L'agglomération antique de THÉROUANNE, important noeud routier, constituait la capitale des Morins. Elle est, selon Jacques-Henri Michel, « l'un des rares chefs-lieux de tribu gauloise [de Belgique] à avoir conservé son nom antique, et non celui de sa tribu » (1981, 135). Le doit-elle à la force sacralisante de son nom, auquel les populations locales étaient attachées ?

Au chapitre « Agriculture et Élevage » du tome II *La Gaule des activités économiques*, nous avons souligné que les localités de TERVES et de THÉROUANNE comme aussi le *Pays du* TARDENOIS (**Tar[v]odunensis ?*) étaient situés dans des secteurs où il y avait depuis longtemps une spécialité de l'élevage des bovins. César, déjà, mentionnait l'existence de troupeaux chez les Morins (*GG*, III/29). L'importance sacrée donnée à l'animal s'est peut-être plus facilement développée dans des régions où l'animal était très présent (comme nous l'avions déjà constaté avec les théonymes se rapportant au nom gaulois de l'ours). Pour ces contrées, le taureau a dû représenter – plus que pour d'autres – la richesse, la puissance, l'énergie fertilisante. Des sacrifices religieux ont parfois magnifié cette vigueur divine de l'animal. En Picardie, sur le site du sanctuaire gaulois de Gournay-sur-Aronde (Oise), à 140 km environ au sud de THÉROUANNE, on a retrouvé les restes d'une quarantaine de bœufs, vaches et taureaux (avec prédominance des taureaux) qui avaient été offerts en nourriture sacrée à la divinité souterraine, dans des fosses (Brunaux, 1996, 108). Sans doute les offrants espéraient-ils par ce don que le dieu offrirait en retour la même force créatrice, la même puissance vivifiante, gage de prospérité : « La mort du taureau [devait] engendre[r] la vie » (Clébert, 1971, 413). On ne s'étonne donc pas que des localités aient choisi de se nommer sur le nom du taureau divin : c'était, en vérité, le même acte d'appel aux divinités.

On a parfois rapproché du nom de la localité de THÉROUANNE l'appellation de rivières : la THÉROUANNE, en Seine-et-Marne, affluent de la Marne, et la THÉROUENNE, dans le département de l'Oise, affluent de l'Oise. Il n'est pas impossible que les hydronymes concernés, au lieu d'être à rattacher à un radical préceltique **tar-*, soient à relier au même animal sacralisé : « *Tarvo-* 'taureau' expliquerait ces deux noms [de THÉROUANNE, localité et cours d'eau], comme lat. *taurus* 'taureau' expliquerait les hydronymes *Tauron* » (Billy, 2000b, 347). Il a été souligné précédemment que plusieurs peuples antiques avaient représenté les divinités fluviales avec des cornes de taureaux, ainsi les Grecs : Homère compare le fleuve Scamandre à un taureau (*Iliade*, XXI, 237) ; le Rhin et la Moselle furent eux-mêmes figurés comme des dieux cornigères (Reinach, 1894, 89-90 ; Sergent, 2000a, 235 ; de Izarra, 1993, 231-232). On comprend aisément que l'animal fougueux ait pu devenir « symbole de la puissance des eaux » (Bloch et autres, 1985, 127).

La force, l'impétuosité, le tempérament combatif du taureau ont fait de lui un symbole guerrier, favorisant sa sacralisation. Ses cornes acérées, armes naturelles paraissant concentrer

la vigueur sauvage, sont devenues emblèmes exaltant la force agressive. « C'est par la corne que le taureau triomphe de ses adversaires » (d'Arbois de Jubainville, 1899). L'étude de la Gaule guerrière (à la partie sur l'équipement militaire) nous a montré que ces signes de combat ornaient parfois les casques des soldats. Gilbert Durand y voit « un procédé d'annexion de la puissance par appropriation magique », l'énergie du taureau se trouvant symboliquement transmise au combattant (1969, 159). L'appropriation s'est faite par l'objet (la corne dressée), mais elle s'est accomplie également par les mots : car les noms ont été chargés d'opérer le même transfert magique d'énergie. Les CARNUTES, dont l'ethnique est demeuré dans CHARTRES et le pays CHARTRAIN, étaient littéralement les troupes « Cornues ». D'autres tribus guerrières ont pris dans leur appellation l'appellation du taureau. Ce fut le cas des TARBELLES, peuple de Gaule aquitaine fixé autour de la basse vallée de l'Adour, dont un des établissements, Dax, garda un temps le nom d'*Aquae Tarbellicae*, les « eaux TARBELLIENNES ». Le nom de *Tarbes*, jadis chef-lieu de la Cité, est peut-être apparenté au nom des *Tarbelli*, donc au taureau (Deroy et Mulon, 1992, 133 et 469).

Le roi, le chef, le noble, issus de la classe guerrière, reprendront en la magnifiant la symbolique sacrée du taureau. Le rôle procréateur de l'animal, sa force supérieure deviendront ceux du dirigeant fertilisateur de la Nation. Le taureau a dû faire partie autrefois de la cérémonie d'élection royale. La cueillette du gui sur un chêne, puis l'immolation de deux taureaux blancs sous cet arbre, et l'organisation dans les lieux d'un repas rituel (décrits par Pline), étaient sans doute les traces d'une ancienne fête d'intronisation royale (Le Roux et Guyonvarc'h, 1990, 167-168). Chez les Galates (Gaulois d'Asie Mineure), on connut plusieurs princes du nom de *Dejotaros*, le « Taureau-divin » (**Deivo-tarvos*) (Kruta, 2000, 571-572). En Gaule, au temps de la Conquête, le chef de l'État des Helviens, peuple installé dans l'Ardèche, se nommait DONNOTAURUS (son nom est cité dans *La Guerre des Gaules* (VII/65) ; voisin de la Province, et allié de Rome, il périt en 52 avant J.-C. dans un combat contre les peuples des Arvernes et des Gabales). Il était sans doute **Donno-tarvos*, c'est-à-dire le « Taureau-du-Prince », le « Noble-taureau », l'« Animal-du-Maître » (d'Arbois de Jubainville, 1891, 67 ; et 1906, 154 ; Evans, 1967, 84-85 ; Vendryes, 1996, D-171 ; Heinz, 1998, 53). Le taureau a ainsi porté l'image de la souveraineté guerrière.

D'autres guerriers et d'autres hommes de la Gaule indépendante puis romaine ont pu prendre à la suite ce nom prestigieux. Fixé par des anthroponymes appliqués à des propriétés gallo-romaines, il se trouverait aujourd'hui toujours présent dans quelques appellations de localités, anciens « Domaines-de-TARVOS » : Ernest Nègre pense que TARGÉ, dans la Vienne (*Targiaco*, en 915), et aussi TARGÉ, dans l'Allier (*Targiacus*, en 1327), pourraient être d'anciennes **Tarviacus* (Nègre, 1990, 228). Pour Gérard Taverdet, THERVEY, dans le Jura (attestée sous la forme ancienne *Tarviacum*, mais non datée) en ferait également partie (Taverdet, 1986c, 71). On ajoutera peut-être aussi TRAVECY, dans l'Aisne (*Travatiacum*/*Travasiacum*, en 824-827 ; *Traveci* en 1133), si une métathèse *Tarv-*/*Trav-* s'est produite (Nègre, 1990, 218 ; Malsy, 2001, 579). Enfin, TARZY, dans les Ardennes (*de Tarsis*, en 1312), devrait son appellation à un anthroponyme *Tarusius* (issu d'un plus ancien **Tarvusius*), combiné à un élément *-acos* (Evans, 1967, 262 ; Nègre, 1990, 215).

Des souvenirs linguistiques variés, parfois insoupçonnés, parfois rares, nous restent donc de la sacralisation des animaux du temps de la Gaule. Malgré leur importance (relative), nous ne pouvons qu'écarter totalement, au terme de l'étude, l'idée selon laquelle les peuples gaulois auraient vu dans les animaux des ancêtres mythiques dont ils descendraient et qu'ils adoreraient en leur rendant des cultes. L'utilisation des représentations et des appellations

animales (dans la statuaire aussi bien que dans la toponymie et dans l'anthroponymie), a eu pour les Gaulois une valeur sacrée, cela est indéniable, mais une valeur uniquement emblématique: image de la réalité et non réalité elle-même. « Les symboles chrétiens des quatre évangélistes n'ont jamais été regardés par les docteurs de l'Église comme une preuve ou un souvenir de zoomorphisme ou de totémisme chrétien », soulignent à juste titre Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h (1990, 128-129). Même si un dieu gaulois s'est incarné dans un animal particulier, avec un nom en rapport, l'animal n'était pas considéré comme un dieu ; il était un attribut, un compagnon du dieu qu'il entourait et assistait, un aspect imagé de la divinité qui soulignait ses vertus, ses pouvoirs, son mystère. Il avait une valeur symbolique et mythique (« Il n'y a jamais eu, en effet, de zoolâtrie celtique. Le zoomorphisme lui-même, que l'on prend trop souvent au pied de la lettre pour un aspect du culte, n'est qu'une suite d'images symboliques. Les animaux celtiques ne sont pas des dieux, mais comme en Égypte, en Grèce, dans l'Inde, des symboles qui aident à comprendre les aspects des dieux. ») (Le Roux, 1966, 509). Ne nous méprenons donc pas dans l'interprétation des noms en rapport avec ces animaux.

CHAPITRE III
LES DIEUX

César écrit au livre VI de *La Guerre des Gaules*: *Natio est omnis Gallorum admotum didita religionibus*, « La Nation des Gaulois est, dans son ensemble, très adonnée aux pratiques religieuses » (*GG2*, VI/16, 130). Marque nette de cette grande religiosité des Gaulois, de leur vie cultuelle intense, on connaît aujourd'hui d'assez nombreux théonymes gaulois, d'avant mais surtout d'après la Conquête, qui sont parfois cités dans les textes antiques, mais le plus souvent gravés sur des stèles votives et divers supports de pierre, de bronze, de plomb, de céramique... (Le Roux et Guyonvarc'h, 1972, 448; Bémont, 1981, 68). Vieux souvenirs de nos musées archéologiques et de nos bibliothèques? D'autres témoignages nous demeurent, plus proches, plus vivants: ceux que nous offrent nos toponymes (communes, villages, lieux-dits divers). Car des noms de dieux de la Gaule se sont cristallisés dans nos noms de lieux; plus de 60 appellations différentes de divinités gauloises paraissent y demeurer toujours. Ce total n'est qu'indicatif, approximatif, mais ô combien parlant: il est étonnant de constater que tant de théonymes concernant des cultes oubliés depuis tant de siècles ont pu subsister dans nos indicateurs de lieux.

Malgré la richesse de ces traces – et si révélatrices qu'elles puissent être –, il ne faut cependant pas nourrir l'illusion qu'il soit possible de présenter le panthéon reconstitué des dieux gaulois. Le domaine est trop complexe; et les informations trop parcellaires (trop de données de la religion, liées en particulier à la variété des peuples et des époques, sont ignorées: on imagine que les cultes et croyances des premiers temps celtiques ont été certainement assez différents de ceux développés dans la Gaule romaine jusqu'au IVe siècle). Nous devons donc nous contenter de montrer la richesse et la diversité des traces toponymiques en relation avec la diversité des dieux gaulois. Peut-être cet examen permettra en chemin de mieux éclairer certains aspects des croyances en Gaule.

1 - DIEUX MINEURS ET APPELLATIONS TOPIQUES

L'analyse amène à distinguer petits et grands théonymes, les premiers n'étant attestés que par de rares inscriptions et ne restant que dans quelques noms de lieux. Cependant, cette définition souffre parfois exceptions. La frontière peut, dans quelques cas, se révéler arbitraire entre noms de grandes divinités et noms de dieux mineurs; et la découverte de nouvelles inscriptions dédicatoires risque de faire changer complètement certains classements.

Les petites appellations de divinités inscrites dans nos noms de lieux sont de loin les plus nombreuses: elles formeraient environ 75 % du nombre total de théonymes gaulois qui nous sont demeurés présents. Cela tendrait à montrer l'importance que les dieux mineurs ont tenue dans les campagnes de la Gaule et le rôle d'intercesseurs de proximité qui leur a été donné. La liste (**fig. 13**) permet d'en dénombrer plus d'une cinquantaine qu'on pourrait retrouver dans environ quatre-vingts noms de lieux répartis sur une quarantaine de départements (mais ces chiffres, à nouveau, ne sont donnés qu'à titre indicatif et provisoire; les données en sont fragiles: la présence de théonymes reconnus dans certains toponymes prête à discussion, voire

Fig. 13 - Noms attestés de divinités gauloises et gallo-romaines de second plan qui paraissent gardés dans les toponymes.

Nom ou épithète	Attestation, dépt/lieu	Toponyme	Département/Pays
1 ALAMBRIMA	*CIL* XII/5848 (05)	Mont ARAMBRE	05
2 ALAUNIUS	*CIL* XII/1517 (04)	AULUN	04
3 ALBARINUS	*CIL* XII/1157 (84)	LE BARROUX	84
4 ALBIORIX	*CIL* XII/1060, 1300 (84)	Plateau d'ALBION (?)...	26...
5 ARAMO	*CIL* XII/2971 (30)	ARAMON	30
6 ARDUINNA	*ILS* 4697 (Rhén.-Pal), 4633 (Rome)	ARDENNE(S)	08/Lux./Belg.
7 ARTAHÉ	*ILTG* 33, 36, 37, 38	Saint-Pé-d'ARDET (?)	31
8 AVENTIA	*CIL* XIII/5072 (Suisse)	AVENCHES	Suisse
9 AXIMUS	*CIL* XII/100 (73)	AIME	73
10 BAESERTIS	*CIL* XIII/85 (31)	BAZERT	31
11 BAGINUS	*ILGN* 251 (26)	Mont VANIGE	26
12 BOCCUS	*CIL* XIII/78-79 (31)	BOUCOU	31
13 BRIGINDONA	*RIG* L-9 (21)	BROINDON	21
14 BUXÉNUS	*CIL* XII/5832 (84)	Camp-BUISSON	84
15 DAMONA	*CIL* XIII/5911 à 5921 (52)	DAMONCOURT à Polaincourt (?)	70
16 DUMIATIS	*CIL* XIII/1523 (63)	Puy de DÔME	63
17 ÉBURNIQUES	*CIL* XIII/1765 (69)	YVOURS	69
18 GARRIS	*CIL* XIII/49, 60, 93 (31)	Pic du GAR	31
19 GISACOS	*CIL* XIII/3197 (27), 3488 (80)	GIZY/GISAY/GIZAY/GISY (?)	02/27/86/89
20 GLANIS	*AÉ* 1954, 103 (13)	*GLANUM*	13
21 GRAIUS	*CIL* XII/5710 ; *AÉ* 1991/1184 (73)	Alpes GRAIES	73
22 GRASÉLOS	*RIG* G-148 (84)	Notre-Dame-du-GROSEAU	84
23 GRISÉLIQUES	*CIL* XII/361 (04)	GRÉOUX	04
24 ICAUNA	*CIL* XIII/2921 (89)	YONNE	89
25 IDENNICA	*CIL* XII/2974 (30)	EYSSÈNE (?)	30
26 IVA(V)US	*CIL* XIII/ 1368 (23)	ÉVAUX-les-Bains	23
27 LÉTINNO	*CIL* XII/2990 add. (30)	LÉDENON	30
28 LOUCÉTIUS	*CIL* XIII/3087, 11605 (67)...	LUZECH	46
29 LUXOVIUS	*CIL* XIII/5426 (70)	LUXEUIL-les-Bains	70
30 MOCCUS	*CIL* XIII/5676 (52)	Mont-de-MOQUE (?)	52
31 MOGONTIA	*CIL* XIII/4313 (57)	MAYENCE	All. (Rhén.-Pal.)
32 NÉMAUSUS	*CIL* XII/3077 et suiv. (30)	NÎMES	30
33 NÉRIUS	*CIL* XIII/1371... (03)	NÉRIS/NEYRAC et NÉRAC (?)	03/07/47
34 OLLOUDIUS	*CIL* XII/166, 167 (06)	HULLUCH (?)	62
35 POÉNINUS	*CIL* V/6865 à 6888 (Italie)	Alpes PENNINES	Front. It.-Suisse
36 RHÉNUS	*AÉ* 1969-70, 434... (67)	RHIN	67
37 RUDIANUS	*CIL* XII/1566, 2204... (26)	ROYANS	38, 26
38 SÉGÉTA	*CIL* XIII/1641 (42), *AÉ* 1974, 423 (45)	SCEAUX-du-Gâtinais	45
39 SÉQUANA	*CIL* XIII/2862 à 65, 2858, 11575... (21)	SEINE	21
40 SINQUATIS	*CIL* XIII/3968... (Lux. Belge)	SAINCAIZE/CINQUEUX...	58/60
41 SOIO	*CIL* XII/2656 (07)	SOYONS	07
42 SOUCONNA	*ILTG* 314 (71) ; *CIL* XIII/11162 (18)	SAÔNE/SAGONNE...	71/18
43 TÉLO	*CIL* XIII/948 (24)	THOLON (?)/TOULON (?)	13/24/71/83
44 UBELNAE	*CIL* XII/333 (83)	HUVEAUNE	83/13
45 URA	*CIL* XIII/3076 (30)	Fontaine d'EURE	30
46 URNIA	*CIL* XIII/3077 (30)	Fontaine d'OURNE	30
47 UXELLUS	*ILGN* 47 (83)...	OISSEAU/OISSEL...	53/72, 27/76
48 VÉSUNNA	*CIL* XIII/949 (24)	VÉSONE/VÉSONNE (?)	24/74
49 VICINNUS	*CIL* XIII/3150 (35)	VILAINE	35
50 VINTIUS	*CIL* XII/2558, 2561-62 (74)	VENS	74
51 VIROTUTIS	*CIL* XII/2525 (74), XIII/3185 (53)	VERTUS/Sainte-VERTU (?)...	51/89
52 VOROCIUS	*CIL* XIII/1497 (03)	VOUROUX	03
53 VOSÉGUS	*CIL* XIII/4550, 6027, 6059, 6080 (67)	VOSGES	88...

(AÉ = L'Année Épigraphique – CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum – ILGN = Inscriptions latines de Gaule Narbonnaise – ILS = Inscriptiones latinae selectae – ILTG = Inscriptions latines des trois Gaules – RIG = Recueil des Inscriptions gauloises)

à remise en cause, d'où les (?) figurant sur le tableau; d'autres noms de lieux pourraient par contre être envisagés, selon les hypothèses nouvelles des chercheurs).

1.1. Noms supposés de divinités

Le total avancé de quatre-vingts toponymes devrait être revu à la hausse si l'on prenait en compte quelques-uns au moins des noms de lieux où les toponymistes suspectent un nom de

divinité gauloise sans qu'il soit pour l'instant attesté par l'épigraphie (l'enquêteur doit parfois reconstituer les faits par l'esprit, les preuves matérielles ayant disparu).

Ainsi, selon Paul Cravayat, un dieu *CARANTOS (l'« Ami », « Celui qui aime » ?) serait à l'origine du nom de CHARENTON-sur-Cher (Cher) (*Carintominse*, en 818) (Evans, 1967, 162, et Lambert, 2003, 37, pour le sens du théonyme). L'auteur pense que ce dieu aurait présidé à la source sacrée et serait devenu le génie tutélaire de l'habitat environnant (Cravayat, 1969a, 7-9 ; P. Audin, 1985, 137). CRAON (Loiret, sur la commune de Montbouy) connaîtrait un cas semblable. Pour Albert Grenier, cet écart « porte un nom qui dérive évidemment d'une dénomination gallo-romaine, *Carantomagus* ; *Carantos* pourrait être le nom de quelque divinité » (Grenier, 1960, 730). Les fouilles ont révélé la présence en ce lieu de deux importants sanctuaires, dont un temple de source (Grenier, 1960, 730-733 ; Provost, 1988b, 142-150 ; Aupert, dans Landes, 1992, 64). Faudrait-il également voir dans CRANTON (commune de Compolibat, en Aveyron), ancienne *Carantomago* sur la *Table de Peutinger*, et dans CARENTAN (Manche) (*Carenton*, en 1063-1066) le souvenir du même dieu (Nègre, 1990, 193) ? On a souligné que ces hypothèses étaient incertaines : l'élément gaulois **caranto-*, s'il est traduit l'« Ami » par Pierre-Yves Lambert, pourrait avoir selon d'autres linguistes le sens (tout profane) de « roche sablonneuse », comme dans le nom de la *Charente* (*Carantonus*, au IVe siècle) (Pokorny, 1959, 515 et 532, et Billy, 1993, 43, avec les deux traductions possibles ; Nègre, 1990, 34). Cependant, l'existence d'un anthroponyme *Carantus*, attesté dans plusieurs inscriptions de Gaule, et qu'on doit comprendre comme l'« Ami », peut faire préférer la première interprétation (Billy, 1993, 43 ; Delamarre, 2003, 107).

Sur deux inscriptions gauloises, découvertes à Millau (Aveyron), on connaît un théonyme CAUNO[...] et CAUNONA, qui doit avoir correspondu à une divinité de source ou de cours d'eau divinisé (Lambert, 2002, 133-134). Le même thème *Caun-* employé avec un suffixe hypocoristique *-issa* (qu'on rencontre dans le nom de la déesse *Vindon-issa*) pourrait avoir nommé une déesse *CAUNISSA/*GAUNISSA, les deux initiales étant assez fréquemment confondues en gaulois. Cette possible déesse des eaux, serait, selon Marianne Mulon, à l'origine de l'appellation de la commune de GONESSE (Val-d'Oise, *Gaunissa*, en 862), située sur le ruisseau le Crould ; un habitat gallo-romain a été repéré sur la localité (Mulon, 1997, 55).

*UXISAMA aurait été le qualificatif d'une déesse gauloise surnommée la « Très-Haute », la « Très-Élevée » (comme BÉLISAMA pouvait être la « Très-Brillante » ou la « Très-Puissante »). Le théonyme se serait formé avec le suffixe superlatif *-isama* sur un thème celtique *uxi-/uxe-*, « en haut, sur, au-dessus », bien connu dans la langue gauloise (Lejeune, 1985, 86 ; Lambert, 2003, 38 ; Degavre, 1998, 464 ; Delamarre, 2003, 330). De cet hommage à la divinité viendraient, selon Guy Villette, le nom de la localité d'OISÈME (Eure-et-Loir) (*Oysesma*, en 1133) et peut-être de HUMES (Haute-Marne) (*Osismus*, au IXe siècle). Il ne s'agit pas ici de lieux « élevés » (le toponyme ne doit donc pas être un descriptif géographique) ; d'où l'hypothèse d'une épithète laudative, comme on en rencontre assez couramment pour des déesses (Nègre, 1990, 162 ; Villette, 1991, 128 et 237 ; repris par Gendron, 1998, 41). Il n'est pas impossible que d'autres noms de lieux aient cumulé dans leur appellation une valeur orographique et une valeur sacralisante : hauteurs placées sous le signe de la divinité qui les avait suscitées. L'étude des « Forces révérées » a montré que pour les populations gauloises les éminences furent souvent perçues comme l'expression d'une puissance supérieure, où avait choisi de se manifester, en un lieu privilégié, la divinité. On pourrait donc songer à EXMES (Orne) (*Oxma*, à l'époque mérovingienne), ancien oppidum sur le bord d'un plateau calcaire, ou à HUISMES (Indre-et-Loire) (*Oxima*, en 907), sur un coteau d'une centaine de mètres.

Ajoutons l'île d'OUESSANT (*Ouxisama*, au I[er] siècle, chez Strabon) : sa dénomination doit être en partie topographique (l'île « forme un plateau de 7 km sur 4, qui culmine à 65 m d'altitude » ; elle sert de « point de repère important pour les navigateurs depuis toujours ») (Deroy et Mulon, 1992, 360) ; mais elle serait aussi en partie sacralisante : en ce site exceptionnel de nature, où la mer est redoutée pour ses tempêtes, les habitants se sont peut-être mis sous la protection de la « Très-Haute » (Loth, 1889c ; Deroy et Mulon, même réf.). Les fouilles archéologiques ont révélé l'occupation de l'île au premier et deuxième Âge du Fer ; des traces de pratiques religieuses protohistoriques ont été révélées (Lontcho, 2000-2001 ; Arcelin et Brunaux, 2003, 99-100).

Le nom de VELESMES, petite commune de la Haute-Saône (*Vileisma*, en 1154), serait dû, pour François Lassus et Gérard Taverdet, au surnom d'une déesse gauloise *VÉLISAMA, la « Très-Bonne », la « Meilleure », dont le « culte pouvait être lié aux sources remarquables des environs de ce village » (Lassus et Taverdet, 1995, 43). La même appellation divine se retrouverait-elle dans la localité homonyme de VELESMES, dans le Doubs (*Vilema*, en 1189) (Dauzat et Rostaing, 1978, 703) ?

Les appellations de VILLENAUXE-la-Petite, localité de Seine-et-Marne (*Venenissa*, au XI[e] siècle ; *Vilenesse*, en 1129), et celle de VILLENAUXE-la-Grande, commune de l'Aube (*Villonissa*, en 1153), s'expliqueraient par le surnom d'une déesse *VELLAUNISSA, liée à des cultes de sources : ce serait étymologiquement « Celle-qui-commande[-les-Eaux] ». VILLENAUXE-la-Grande est à la source d'une rivière ; VILLENAUXE-la-Petite se situe en haut d'une petite vallée, à la naissance d'un ru (Taverdet, 1986b, 49 ; 1989, 56 ; et Mulon, 1997, 55). La même divinité a été supposée à l'origine du nom de la VANOISE, massif montagneux des Alpes, entre Arc et Isère (Bessat et Germi, 2004, 240) : de nombreux ruisseaux et torrents prennent naissance sur ses hauteurs (Joanne, VII, 1905, 5092-5093).

Dans l'étude des noms liés aux eaux sacrées, nous avons vu que plusieurs appellations de localités semblaient se rapporter à un modèle celtique **Vindonissa*, avec suffixe superlatif, telles VANDENESSE (Côte-d'Or et Nièvre), VENDENESSE-lès-Charolles et VENDENESSE-sur-Arroux (Saône-et-Loire), également VENDRESSE (Aisne et Ardennes). Gérard Taverdet pense expliquer leur origine par l'existence d'une déesse *VINDONISSA, la « Très-Blanche », la « Très-Sacrée » (Taverdet, 1994, 83).

Ces diverses hypothèses peuvent séduire, certaines paraissant assez probables, d'autres, moins. Mais la filiation divine des toponymes concernés ne pourra être entérinée que par la découverte d'inscriptions : une grande prudence s'impose dans ces domaines.

1.2. Noms divins attestés en plusieurs lieux

La liste de toponymes issus d'un théonyme attesté montre qu'apparemment seule une minorité de noms divins de second plan s'est maintenue dans plusieurs localités. C'est le cas pour des dieux liés aux eaux sacrées comme NÉRIOS, SÉGÉTA, SOUCONNA, TÉLO, VÉSUNNA, que nous avons précédemment étudiés. Nous n'y reviendrons donc pas, sinon pour souligner que la multiplicité des théonymes de ce type est certainement l'indice de l'engouement qu'ont dû connaître à l'époque gallo-romaine, dans toutes les Cités et particulièrement dans toutes les campagnes, les petits cultes en rapport avec les eaux sacrées et guérisseuses. Ce succès explique que les théonymes se soient ancrés assez nombreux dans les noms de lieux et que de mêmes surnoms divins puissent se retrouver encore de nos jours dans des toponymes différents. Nous pouvons imaginer derrière les noms d'aujourd'hui les petits

sanctuaires qui ont pu exister jadis, où des pèlerins venaient faire offrande à la divinité du lieu. On n'y vénérait pas les dieux par les noms les plus illustres ; mais les épithètes sous lesquelles on les invoquait connaissaient une popularité certaine.

D'autres surnoms de dieux que ceux repérés en rapport avec les eaux paraissent avoir laissé leur souvenir en plusieurs endroits. Parmi eux, on compterait GISACOS. Les archéologues du XIX[e] siècle ont découvert au Vieil-Évreux, important site gallo-romain juste au sud-est d'Évreux (Eure), une dédicace à un *deo Gisaco* (*C.I.L.*, XIII, 3197) (Mathière, 1925, 104-105 ; Evans, 1967, 451 ; Lejeune, 1988, 184 et 192-193 ; Cliquet, 1993, 163). Or, on rencontre à une quarantaine de kilomètres, dans le même département, deux localités dont le nom pourrait être en rapport avec l'appellation de ce dieu : GISAY-la-Coudre (*Gysaium*, en 1124) et GISAY, hameau de Thevray (de Beaurepaire, 1981, 116 et 207). La ville de GISORS (*Gisortis*, en 968) comprendrait-elle dans la première partie de son nom le même radical divin, ou est-il sans rapport avec elle (Deroy et Mulon, 1992, 197) ? Le dieu GISACOS est aussi connu sous la forme GÉSACUS dans une inscription votive qui a été trouvée, loin de là, à Amiens (*Gesaco Aug.*, *C.I.L.*, XIII, 3488) (Evans, 1967, 451 ; Lejeune, 1988, 193). On est donc en droit de penser que le nom divin de GISACUS a été invoqué en Gaule dans des territoires de peuples très différents. Quoique sans certitude aucune – car on y a vu aussi un anthroponyme germanique *Giso* avec suffixe *-iacum* –, la trace de ce dieu pourrait se retrouver, selon Ernest Nègre, dans le nom des communes de GISY, dans l'Yonne (*Gisei*, au IX[e] siècle ; *Gisiacum*, en 1142) ; GIZAY, dans la Vienne (*Gisiaco*, en 1097-1100) ; GIZY, dans l'Aisne (*Gisiacus*, en 1113) et peut-être JUZIERS (Yvelines) (*Gisiacensis*, vers 1036) (Dauzat et Rostaing, 1978, 321 et 372 ; Nègre, 1990, 161 ; Deroy et Mulon, 1992, 197) (de la liste établie par Ernest Nègre, on exclura cependant *Gizia*, dans le Jura, une légende monétaire mérovingienne révélant la forme ancienne *Gaciaco* qui prouve une origine toute différente) (Chambon et Greub, 2000, 150).

UXELLUS, nom ou surnom de dieu gallo-romain, est connu par un ex-voto découvert à Hyères, dans le Var (Holder, III, 1907, 61 ; Toutain, 1920, 312 ; Vaillat, 1932, 59). Mais on retrouve la même appellation divine en d'autres contrées de l'ancien monde celtique (ainsi, en Styrie, dans l'actuelle Slovénie, Jupiter est-il désigné comme *Uxellimus*, forme superlative du même nom) (Vendryes, 1948, 287 ; de Beaurepaire, 1979, 119 ; Jufer et Luginbühl, 2001, 68). L'adjectif *uxello-* signifiait en gaulois « haut, élevé » (Dottin, 1920, 95 ; Lambert, 2003, 38 ; Degavre, 1998, 464 ; Delamarre, 2003, 330). Peut-être voulut-on distinguer par ce surnom un dieu au pouvoir jugé supérieur (équivalent masculin d'une possible déesse *UXISAMA, la « Très-Haute », qui a été évoquée plus haut). Sa trace pourrait se reconnaître dans quelques noms de communes et de villages : OISSEAU, dans la Mayenne (*Oissel*, en 1106) ; OISSEAU-le-Petit, dans la Sarthe (*Oxellum*, au IX[e] siècle) ; OISSEL, dans la Seine-Maritime (*Oscellus*, au IX[e] siècle) ; OISSEL-le-Noble, sur la commune de Ferrières-Haut-Clocher, dans l'Eure (*Oissellus*, en 1207) (Nègre, 1990, 162). François de Beaurepaire souligne avec d'autres commentateurs que « la situation géographique [de ces localités] ne confirme pas qu'il s'agit de lieux élevés » (1979, 119). On pourrait leur adjoindre UXELOUP, dans la Nièvre (*Usilo*, en 1171), car là aussi « on ne voit pas de hauteur dans le site » (Taverdet, 1978, 39). Ces différents endroits ont pu correspondre à des lieux de culte où aurait été révéré le divin UXELLUS (de Beaurepaire, 1979, 119 ; et 1981, 154). On verra, dans la partie sur « Les Cultes », qu'OISSEAU, dans la Sarthe, et OISSEL, en Seine-Maritime, ont révélé des sanctuaires gallo-romains : archéologie et toponymie se rejoignent pour rendre plus vraisemblable la présence d'un dieu UXELLUS dans les toponymes.

1.3. Noms divins attestés en de rares lieux

Pour la grande majorité, les appellations de dieux de second plan ne se retrouvent plus aujourd'hui que dans quelques rares noms de lieux.

Parfois, le nom de la divinité a été révélé ailleurs que le nom de lieu auquel il se relie. Ainsi ALBIORIX, s'il se retrouve bien dans le nom du *Plateau d'*ALBION (Drôme), est attesté par une dédicace trouvée dans le Vaucluse (*C.I.L.*, XII, 1300) (Allmer, 1894, 321-322). MOGONTIA, qui doit demeurer dans le nom de la ville de MAYENCE, est citée en deçà du Rhin, en Moselle (*C.I.L.*, XIII, 4313), sur un « petit autel [...] dédié par un messager ou un porteur de courrier » (Toussaint, 1948, 208). Enfin, si VIROTUTIS paraît expliquer le nom de la commune de VERTUS (Marne), l'appellation de la *Fontaine des* VERTUS, site présumé d'un sanctuaire antique des eaux à Saint-Pierre-le-Moûtier (Nièvre), et peut-être le nom du hameau de Sainte-VERTU (Yonne, au sud de Tonnerre), lié à une source guérisseuse (Millat, 1997, 74-81), ce sont deux inscriptions dans la Mayenne (*C.I.L.*, XIII, 3185) et la Haute-Savoie (*C.I.L.*, XII, 2525) qui ont établi l'existence du dieu (Bonnard, 1908, 452; Fanaud, 1960, 49; Bigeard, 1996, 238; Sterckx, 1996, 84).

Dans ces cas, bien sûr, le dieu (à l'origine du nom de lieu) n'était pas seulement local: les dédicaces nous attestent qu'il était révéré en plusieurs endroits. Ils peuvent avoir été relativement proches (Le Sablet où a été trouvée l'inscription à ALBIORIX, bien qu'en dehors de la limite du département, n'est pas si éloigné des villages de Saint-Christol-d'ALBION et de Revest-du-BION qui paraissent en garder souvenir). Mais ils peuvent aussi être très distants (donc ayant concerné des communautés totalement différentes). Ainsi LOUCÉTIUS paraît avoir donné son nom à une localité du Lot: LUZECH (*Luzetg*, en 1237) (Dauzat et Rostaing, 1978, 419; Nègre, 1990, 161; Delamarre, 2003, 200); mais les inscriptions dédiées au dieu proviennent d'Anjou, d'Alsace, d'Allemagne et d'Angleterre (Hatt, 1989, 162; Jufer et Luginbühl, 2001, 49).

Preuve d'une certaine unité des croyances celtiques, par-delà les clivages des États, des Peuples, des tribus? On serait enclin à le penser. Mais les faits peuvent se montrer trompeurs, parfois. Ainsi – exemple extrême, sans doute –, si le théonyme ARDUINNA, à l'origine du nom des ARDENNES, se retrouve à Rome (Sterckx, 1995, 54), cela ne prouve pas que cette déesse gauloise y fût ordinairement révérée: elle n'y est sans doute attestée que parce qu'un natif des ARDENNES, loin de sa patrie (soldat gaulois de l'armée romaine?), avait désiré l'y prier. De même façon, les deux dédicaces à LOUCÉTIUS découvertes à Strasbourg et à Bath (en Angleterre) ne prouvent pas qu'il fût révéré chez les peuples correspondants: elles émanent en fait (ainsi que le montrent les textes des inscriptions) d'un Trévire expatrié (Hatt, 1989, 162).

Le plus souvent, cependant, le nom de la divinité est attesté dans le lieu même qui se montre en rapport linguistique avec elle, et on ne le connaît pas ailleurs: coïncidence parfaite entre un site et une divinité. Ainsi, la déesse AVENTIA est attachée à AVENCHES (localité très riche de découvertes gallo-romaines, en Suisse, dans le canton de Vaud) (Bögli, 1984); AXIMUS est lié à AIME (Savoie) (Barruol, 1975, 315; Prieur et autres, 1983, 266-267); BOCCUS n'est apparemment resté que dans le hameau de BOUCOU, à Sauveterre, près de Saint-Gaudens (Haute-Garonne) (Toutain, 1920, 317; Jufer et Luginbühl, 2001, 30); de même ARAMO, limité à ARAMON (Gard) (Jufer et Luginbühl, 2001, 22); les ÉBURNIQUES se sont cantonnées à YVOURS (Rhône) (Allmer, 1897, 490-491); comme les GRISÉLIQUES à GRÉOUX (Alpes-de-Haute-Provence) (Bérard, 1997, 215 et 222); le divin IVA(V)OS n'a laissé son appellation qu'à ÉVAUX (Creuse); LÉTINNO n'est resté que

dans LÉDENON (Gard) (Allmer, 1882, 316; Lejeune, 1990, 76); la déesse SOIO s'est identifiée à SOYONS (Ardèche) (Allmer, 1887, 337), etc. Tout semble ici indiquer qu'on a affaire à des divinités strictement topiques, attachées à un endroit unique, éponymes de la localité ou du site.

1.4. Sens des théonymes topiques

L'attachement de la divinité à un lieu particulier peut représenter un ancrage très ancien, lié parfois à un substrat linguistique préindo-européen. Aussi, il n'est pas rare de retrouver dans les théonymes concernés (gallo-romains ou gaulois) des radicaux préceltiques: tels sans doute *Alambrima, Garris, Graius, Graselos, Griselicae, Ura, Urnia*, etc. Ces appellations divines n'en sont pas moins à considérer comme gauloises: car formées sur des thèmes adoptés par les populations celtiques et intégrés à leur langue (de même **caljavo*, d'où vient le français CAILLOU, est-il tenu pour gaulois, bien qu'issu d'un radical préindo-européen *kal-*) (Bloch et von Wartburg, 1975, 99; Walter, 1991, 153). Avec les noms qui les exprimaient, les croyances et les dévotions se sont parfois transmises: héritage immémorial repris par les nouveaux arrivants.

On remarque aussi qu'une certaine partie des noms divins expliquant des toponymes est en rapport étroit avec des sites naturels (caractéristique qui a été soulignée par l'étude des « Forces révérées »). C'est le cas de hauteurs: ALAMBRIMA se relie au mont ARAMBRE; ARDUINNA, au massif des ARDENNES; BRIGINDONA, à la butte de BROINDON, en Côte-d'Or; GARRIS, au pic du GAR; GRAIUS, aux Alpes GRAIES; POÉNINUS, aux Alpes PENNINES; VINTIUS, aux collines de VENS ou de VENCE; VOSÉGOS, au massif des VOSGES, etc. C'est le cas aussi de cours d'eau: ICAUNA protégeait la rivière d'YONNE; RHÉNUS, le RHIN; SÉQUANA, la SEINE; SOUCONNA, la SAÔNE... Et c'est le cas, enfin, de sources: GLANIS était attaché à l'eau naissante de *GLANUM*; comme IVA(V)OS l'était à ÉVAUX; LUXOVIUS, à LUXEUIL; NÉMAUSUS, à NÎMES; NÉRIOS, à NÉRIS; TÉLO, à TOULON; URA, à la fontaine d'EURE; VÉSUNNA, à VÉSON(N)E, etc. Tous ces exemples nous montrent que le culte au dieu (dont le souvenir s'est gardé dans le toponyme) était précisément l'hommage rendu par les hommes d'un lieu à la force naturelle dominante dont il paraissait l'émanation, le procédé de nomination dénotant la recherche d'une protection. La multiplicité des épithètes géographiques que nous retrouvons dans les théonymes à l'origine de nos noms de lieux marque la multiplicité des petites communautés, l'éparpillement des cultes de campagne, par lesquels on faisait des dieux inaccessibles et abstraits des figures toutes proches.

Il n'est pas étonnant que l'on puisse retrouver dans ces petits noms de lieux théophores des épithètes divines liées à d'autres forces familières de la nature (même si elles ont ici une valeur toute symbolique). Ainsi, a-t-on décelé, en rapport avec les arbres sacrés, YVOURS (Rhône), lié aux déesses-Mères de l'IF; Camp-BUISSON (Vaucluse), lié au dieu du « Bois » BUXÉNUS. Et l'on a découvert aussi, en rapport avec les animaux emblématiques, Saint-Pé-d'ARDET (Haute-Garonne), qui pourrait renvoyer à ARTAHÉ, l'« Ourse »; BAZERT (également Haute-Garonne), à BAESERTIS, peut-être le « Sanglier »; DAMONCOURT (écart de Polaincourt, Haute-Saône), à DAMONA, la déesse « Bovine »; le Mont-de-MOQUE (Haute-Marne), peut-être à MOCCUS, le « Porc » (ces différentes divinités ayant été mises en relation avec des animaux qu'on trouvait dans les régions concernées).

Dans un nombre de cas assez important, on doit reconnaître que le sens du toponyme/théonyme reste obscur ou très incertain. Les linguistes hésitent dans

l'interprétation de noms comme ceux d'ARAMO fixé dans ARAMON; d'AVENTIA, reconnaissable dans AVENCHES (sens hydronymique?); d'AXIMUS, resté dans AIME; de BOCCUS, gardé dans BOUCOU; de LETINNO, demeuré dans LÉDENON; de MOGONTIA, conservée dans MAYENCE, et pour laquelle Louis Deroy et Marianne Mulon se résolvent à évoquer une « obscure déesse gauloise » (1992, 307); de SOIO, en rapport avec SOYONS (sens oronymique? Idée de force victorieuse?), etc. Il faut alors se contenter de parler d'appellations « strictement topiques ». Ne reste plus, porté à nu, que l'attachement premier d'un lieu à un dieu, sans qu'on puisse souvent déterminer dans cette symbiose qui a donné son appellation à l'autre: le nom divin a-t-il précédé le nom du site ou de la localité, ou bien l'a-t-il suivi? (Michel Lejeune formule ainsi le dilemme: « Ville développée autour d'un sanctuaire préexistant, et présentant le nom de la divinité du lieu? [Ou] cité suscitant le culte d'une divinité tutélaire, de même nom? ») (1990, 79). Là réside le problème de l'éponymat.

Il nous semble qu'un site naturel très typé a pu facilement engendrer un surnom divin qui le caractérisait. Ensuite, le nom divin pourra être transféré pour nommer l'habitat local qui s'était peu à peu développé dans ce lieu, et qu'on entendait à présent mettre sous la sauvegarde du dieu (le théonyme devenant moyen de protection). Cependant, des schémas tout différents ont dû exister. Ainsi – au vu du sens étymologique le plus souvent privilégié –, le nom de la déesse BIBRACTE (attesté par l'inscription *deae Bibracti*) pourrait avoir été tiré de l'appellation même de l'*oppidum* de BIBRACTE (si **bi-bractos* a bien signifié « très-fortifié »): le prestige de la forteresse aurait alors été sacralisé par le culte à une déesse « suscitée » (Vendryes, 1905, 395; Lebel, 1962, 171-172; Goudineau, dans Goudineau et Peyre, 1993, 15-18).

1.5. Dispersion ou unité des croyances

Tous ces théonymes multiples et épars ne nous font-ils pas percevoir le morcellement gaulois, qui a pu être autant religieux que politique? La carte éparpillant les noms des communes, des villages, des lieux-dits théophores dont nous gardons souvenir, nous donnerait l'image des croyances des peuples gaulois, l'essaimage des toponymes répondant à la dispersion des petites divinités topiques. « Il n'y a sans doute jamais eu en Gaule de religion nationale », déclarait Paul-Marie Duval (1963, 5). Charles Renel et Joseph Vendryes affirmaient déjà que « les Gaulois n'ont connu que quelques dieux régionaux et une foule de dieux locaux » (cité par Deyts, 1987, 29). Ne faut-il pas s'en tenir à la seule idée d'un émiettement de dieux épars, myriade de petites divinités sans lien dont le culte était le plus souvent circonscrit au cadre étroit de la tribu (voire à des communautés plus restreintes de vie locale)? On s'en remettrait alors à la notion de « fouillis chaotique » et de « confusion gauloise » (de Vries, 1977, 156). Sans doute y a-t-il une certaine part de vérité dans ces propos, que nos toponymes nous soulignent.

Il faut cependant prendre garde que les petits noms divins conservés dans nos noms de lieux ne correspondent pas forcément à des dieux individualisés, distincts les uns des autres: ce peuvent être seulement des épithètes particulières données à de plus grands dieux. « La pire erreur consiste enfin, écrivent Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h, à considérer les quelques centaines de noms ou de surnoms divins comme autant de théonymes caractérisant des divinités distinctes » (1972, 448). Sans doute une part assez importante doit avoir désigné des divinités strictement locales (l'auteur précédemment cité admet lui-même « qu'une notable partie de ces théonymes désigne des dieux 'locaux' ou 'tribaux' ») (même réf.). Mais,

pour une autre part, les théonymes rencontrés pourraient ne représenter que des surnoms particuliers de grands dieux. Nous avons constaté qu'une fraction des toponymes à caractère divin relevait de caractéristiques topographiques particularisantes ; mais une autre fraction renvoie à des traits moraux généraux, qualités surhumaines exprimées dans la forme adjectivale d'épithètes laudatives. Ainsi OISSEL pourrait garder souvenir d'UXELLUS, le divin « Éminent » ; NÎMES renvoie à NÉMAUSUS, le dieu « Sacré » de la source ; HULLUCH remonte peut-être à OLLOUDIUS, le « Grand », « Celui-qui-peut-tout ». D'autres épithètes insistent sur la clarté, la pureté du divin : le plateau d'ALBION paraît avoir été associé à la couleur « blanche » ; *GLANUM* est né de GLANIS, le divin « Pur » ; LUZECH paraît se rapporter à LOUCÉTIUS, l'« Étincelant », comme LUXEUIL se relie à LUXOVIUS, le « Lumineux », le « Brillant ». D'autres qualificatifs soulignent encore le caractère protecteur du dieu révéré : AULUN garde souvenir d'ALAUNIUS, probablement le « Nourricier » (Lambert, 2003, 37) ; VERTUS nous fait remonter à VIROTUTIS, l'« Homme[-guide]-du-Peuple » (Sterckx, 1996, 84). Enfin, une dernière part des épithètes divines que nous paraissons retrouver dans nos toponymes se rapporte à la force, voire à la puissance guerrière : NÉRIS garde souvenir du dieu « Fort » (NÉRIOS), tout comme SCEAUX-du-Gâtinais, associé à SÉGÉTA. Les VOSGES diraient la « Grande-Force » de VOSÉGUS. VOUROUX (faubourg de Varennes-sur-Allier, au nord de Vichy, cité sous la forme *Vorogio* dans la *Table de Peutinger*) tire son appellation de VOROCIOS, peut-être le « Très-Rapide » (Thévenot, 1955a, 25 ; Sterckx, 1998b, 137-138). Le nom de la VILAINE serait en rapport avec le surnom divin de VICINNUS, le « Combatif », le « Turbulent », le « Violent » (Corby, 1963, 102 ; Bachellery, 1970-1971, 734). De même le ROYANS, petit pays de l'Isère, tirerait son appellation de RUDIANUS, le « Rouge » (Loth, 1925, 215-217 ; Thévenot, 1955a, 104). Enfin BOUZÈNE (ou BEZOUCE) semble lié aux BUDÉNICENSES et à BUDÉNICUS, « Celui-de-la-Troupe », ou le « Victorieux » (Fleuriot, 1982, 121 ; Le Roux, 1970, 796). Il faut remarquer que certains de ces noms divins se retrouveront après la Conquête accolés au nom d'un dieu romain auxquels ils seront assimilés, ce qui souligne peut-être aussi leur caractère d'épithètes.

Une dernière raison – majeure – fait que l'on ne peut s'en tenir à la seule idée d'un émiettement de petits dieux topiques à quoi l'on réduirait la religion gauloise : quelques grandes figures divines existent, qui ont laissé des traces beaucoup plus larges dans notre toponymie (« Le domaine cultuel de ces 'dieux' déborde l'aire restreinte des sanctuaires locaux qui ont donné leur nom au génie topique ») (Benoît, 1969, 58). Sans supprimer l'image – bien réelle – des petits cultes dispersés, les grandes figures divines pourraient nous montrer une certaine unité et « communauté d'idées religieuses en Gaule » (Deyts, 1987, 30).

2 - GRANDES FIGURES DIVINES

Quelques grands noms divins ont déjà été étudiés dans les chapitres 1 et 2 : DIVONA (parce qu'elle était liée aux « Rivières et Sources ») (mais son caractère anonyme en faisait davantage un mode de divinité qu'une divinité à proprement parler) ; CERNUNNOS et ÉPONA (parce qu'ils étaient liés de façon importante aux « Animaux emblématiques »). Nous n'y reviendrons donc pas dans cette partie.

2.1. Divinités masculines

2.1.1. BÉLÉNOS

L'une des figures divines qui a le plus marqué la Gaule fut sans conteste celle de BÉLÉNOS. L'importance de son culte est attestée par les témoignages conjugués de l'épigraphie, des écrivains antiques, de la numismatique. Plus de cinquante inscriptions au dieu nous sont connues, principalement en Italie du Nord (jadis Gaule cisalpine) et aussi dans le Midi de la France (Gaule transalpine), où l'on trouve les témoignages les plus anciens (dont trois dédicaces en langue gauloise) (Lejeune, 1985, 49-51, 56-59, 75-76) ; de ces foyers le culte a pu rayonner (Prieur, 1968, 174; Hatt, 1989, 258; Sterckx, 1996, 92-102; Jufer et Luginbühl, 2001, 28-29; Lajoye, 2001, et 2004 avec carte de répartition des inscriptions à *Belenos*).

Des écrivains de l'Antiquité (Tertullien, Hérodien, Ausone...) nous montrent le succès grandissant que connaîtront les dévotions à BÉLÉNOS après la Conquête, et la persistance très tardive de leur développement (Gricourt et Hollard, 1990, 310; Lajoye, 2001, 22-24). Ausone, en particulier, nous atteste, plusieurs siècles après le début de notre ère, l'existence de temples spécialement dédiés à BÉLÉNUS (Hatt, 1989, 117). Le fait est confirmé par des inscriptions (ainsi, à Bardonèche, au débouché du tunnel du Fréjus, on a retrouvé dédicace gallo-romaine d'un « BARDE », *bardus*, qui avait offert « au dieu Apollon BÉLÉNUS », *Deo Apollini Beleno*, « un temple avec ses ornements à ses frais ») (Hatt, 1989, 258; Sterckx, 1996, 99).

La renommée de BÉLÉNOS explique que des noms d'hommes gaulois et gallo-romains aient pu se créer sur le nom du dieu. Henry d'Arbois de Jubainville rapproche du théonyme le nom de BALANOS, personnage historique qui fut, selon Tite-Live, un roi de la Gaule transalpine au IIe siècle avant J.-C. (d'Arbois de Jubainville, 1873, 198). Surtout, nous gardons une série de monnaies gauloises d'or et d'argent (frappées par plusieurs peuples du Centre de la Gaule et d'Helvétie) avec la légende *Belenos*, *Belinos* ou *Bilinos*: sans doute chefs guerriers, aristocrates puissants, dont le nom jouait sur le prestige du dieu (Hucher, 1873, 86-89; Gricourt et Hollard, 1990, 309; Colbert de Beaulieu et Fischer, 1998, 132-135). Le même phénomène se repère ailleurs chez les Celtes, car le culte de BÉLÉNOS fut non seulement étendu dans le temps mais aussi dans l'espace du monde celtique: on connaît des pièces antiques avec légende à *Cunobelinos*, roi trinovante qui gouverna le sud-est de l'Angleterre au Ier siècle avant J.-C., et que Shakespeare immortalisa sous le nom de *Cymbeline* dans le drame du même nom (Gourvest, 1954, 261; Sterckx, 1996, 91).

Il n'est pas impossible que le théonyme prestigieux de BÉLÉNOS – porté par des personnalités historiques et légendaires et honoré pendant des siècles après la Conquête – se soit retrouvé dans le nom de personnages de la littérature du Moyen Âge (Lajoye, 2001, 31-33). « Les Chansons de Geste [...] ont des intentions pieuses, elles se soucient des progrès de la foi chrétienne. Certaines allusions aux cultes païens ne sont donc pas pour y surprendre », souligne justement Henri Dontenville (1973, 98). Des oeuvres comme *Le Roman de Foulque de Candie*, *La Chanson du Chevalier au Cygne* font allusion à un roi ou chef sarrasin nommé BALANT (Langlois, 1904, 65). La *Destruction de Rome* évoque un émir d'Espagne qui porte également le nom de BALAN(T); on le retrouve dans *Fierabras*, où il est finalement tué (tandis que son fils demande le baptême). La *Chanson d'Aspremont* met en scène un autre chef païen, BALAN, qui se convertit à la religion chrétienne. Au Pays de Galles, semblablement, on trouve dans les Chroniques de l'*Historia Regum Britanniae* évocation d'un roi légendaire

Pièce d'argent de la Gaule du Centre avec cheval au galop allant vers la gauche, corne d'abondance au-dessous, et légende *Belinos* (Hucher, 1873, 86).

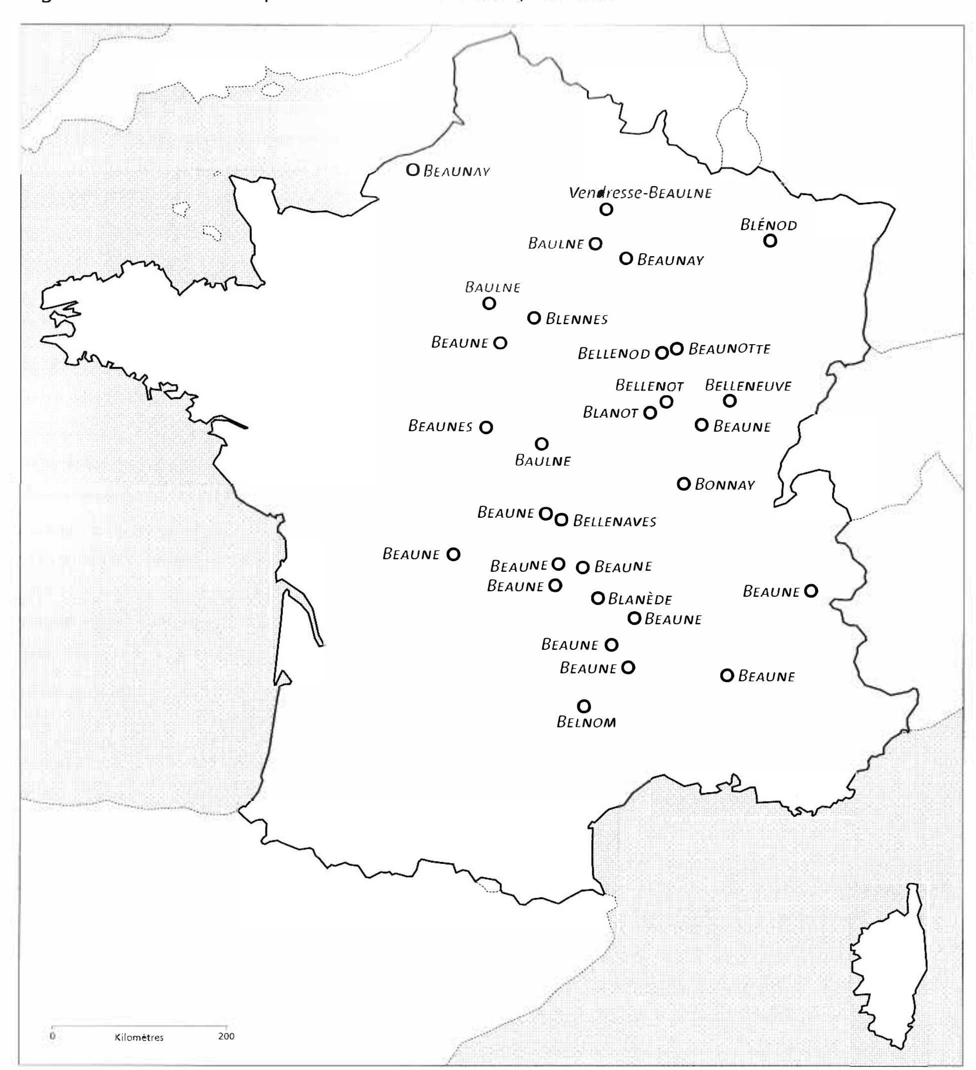
Belinus, qui aurait régné jadis sur toute l'île d'Albion, et avait pour frère cadet un dénommé *Brennius*. *La Mort d'Arthur*, de sir Thomas Malory, prendra même pour héros gémellaires deux personnages appelés *Balin* et *Balan* (Dontenville, 1973, 98-100).

Philippe Walter souligne que « Le rôle de l'héritage 'celtique', longtemps contesté, est aujourd'hui reconnu à peu près universellement en ce qui concerne l'élaboration des romans de la Table Ronde » ; « mais, ajoute-t-il, on éprouve encore des difficultés à en apprécier l'impact et la signification. Ce n'est sans doute pas le moindre paradoxe d'un pays où les écoliers apprennent qu'autrefois leur pays s'appelait la Gaule et ses habitants les Gaulois que de méconnaître justement cet héritage lorsqu'il est le plus évident, même si, au moyen âge, il procède d'une branche cousine (les Celtes insulaires) par rapport aux Gaulois ancestraux (les Celtes continentaux) » (1988, 7). Deux autres oeuvres médiévales majeures peuvent être évoquées à propos de BÉLÉNOS. Chrétien de Troyes – auteur qui a puisé une partie de son inspiration dans la « matière de Bretagne », avec ses légendes celtiques (Walter, 1988, 24) – présente dans *Érec et Énide* un personnage nommé BELINS, seigneur des nains, roi d'Antipode, frère de *Brien* (Lajoye, 2001, 31). Dans *Le Roman de la Rose* de Jean de Meun, est cité le nom de BALENUS (vers 14369), avec allusion précise aux pouvoirs malfaisants qu'il opère sur les humains : « Mais que la femme ne soit pas assez sotte, quoi que lui racontent clercs ou laïcs, pour croire aux enchantements, à la sorcellerie ou aux charmes, ou à BALENUS et à sa science, ou à la magie et à la nécromancie » (Jean de Meun, rééd., 1973, 187 ; Lajoye, 2001, 33).

On a fait l'hypothèse que d'anciens noms et prénoms portés en France auraient pu garder trace du dieu autrefois révéré : BELIN, BELINA, BELINE et BÉLINE (chez Molière, femme d'Argan, dans *Le Malade imaginaire* ; et personnage encore chez Giono, dans *Regain*). Ils sont souvent interprétés comme des surnoms en rapport avec l'appellation du mouton (*belin* dans le *Roman de Renart*) (Cellard, 1983, 150 ; Morlet, 1991, 92) ; pourrait-il s'agir – au moins en certains cas – de fils et filles de l'ancien BÉLÉNOS (Cherpillod, 1988, 51 ; de Benoist, 1990, 32 ; Lagneau et Arbuleau, 1980, 57) ? L'interprétation mérite considération, même si elle reste très incertaine.

Les souvenirs toponymiques sont plus nets et plus nombreux. En Italie du Nord, où l'on a vu que de nombreuses dédicaces à *Belenos* étaient connues, on doit retrouver le théonyme à l'origine de noms de lieux comme BLENIO, BELEGNANO, BELIGNA (site au sud d'Aquilée, qui compte 31 inscriptions au dieu) (Pellegrini, 1981, 55-56 ; de Bernardo Stempel, 1995-1996, 112) ; on ajoutera BELLINO, en Piémont, près de Chiesa (Prieur, 1968, 174 ; Queirazza et autres, 1990, 70 ; Sterckx, 1996, 99). En France, une trentaine de localités peuvent être suspectées de devoir leur appellation à BÉLÉNOS (**fig. 14**). On en a parfois contesté le bien-fondé, arguant du fait que la zone géographique des noms de lieux concernés (localités du Centre, du Nord-Est et du Centre-Nord) ne correspondait pas avec celle des théonymes (relevés par l'épigraphie dans le Midi) (« L'aire d'extension de ces toponymes ne

Fig. 14 - Noms de lieux qu'on tient issus du théonyme *Belenos*.



coïncide pas avec celle du culte de *Belenos* que révèlent les données actuelles de l'épigraphie. Cette discordance invite à la prudence », note ainsi Paul Cravayat) (1969b, 141). Cependant, nous avons vu que des monnaies portant inscriptions à *Belenos* provenaient du Centre de la Gaule et d'Helvétie. Des anthroponymes gallo-romains formés sur le nom du dieu sont aussi attestés hors de la zone sud du pays (par exemple *Bellinicus* à Dijon ou *Beleni* à Langres) (Drioux, 1934, 33; Gourvest, 1954, 261). Enfin et surtout, deux dédicaces au dieu – autrefois tenues pour douteuses, mais qui paraissent aujourd'hui bel et bien authentiques – proviennent du Puy-de-Dôme (Clermont-Ferrand) (*Bellino, C.I.L.*, XIII, 1461) et de la Côte-d'Or (*Bereno* ou *Beleno*, Sainte-Sabine) (*C.I.L.*, XIII, 2836) (Lejeune, 1968-1969, 49; Provost et Mennessier-Jouannet, 1994a, 242; Thévenot, 1952, 247; et 1955b, 174; Sterckx, 1996, 100). Des localités, dont les populations antiques s'étaient mises sous la protection du dieu, et qui comptaient peut-être un sanctuaire fameux consacré à leur Protecteur, purent donc tirer

leur nom du nom divin de BÉLÉNOS. Citons, parmi celles qui en sont le plus suspectées: BEAUNAY, dans la Marne (*Biaunai*, vers 1222) et dans la Seine-Maritime (*Belniacus*, en 849); BONNAY, en Saône-et-Loire (*Belnadum*, en 1059); BLANÈDE, au Broc, dans le Puy-de-Dôme (*Blanede*, en 881) (Billy, 1996a, 166); BLÉNOD, en Meurthe-et-Moselle (*Beleno*, à l'époque mérovingienne); BAULNE et peut-être Vendresse-BEAULNE, dans l'Aisne (*Belna*, en 1110, et *Behelna*, en 1143). En Côte-d'Or, peut-être BELLENOD-sur-Seine (*Balennou*, en 1163-1179), BELLENOT-sous-Pouilly (*Balano*, au XII[e] siècle) et BELLENEUVE (*Bellenavus*, en 830), avec ajout du suffixe gaulois *-avum* (le -T final de BELLENOT étant une fantaisie graphique) (Taverdet, 1976, 16; 1994, 81-82); aussi BELNOM, aux Prades-d'Aubrac, dans l'Aveyron, * *Beleno-magos* supposé: le « Marché-de-BÉLÉNOS » (Chambon, 1975, 50). On trouve surtout d'assez nombreuses BEAUNE dans l'Allier, la Corrèze, la Côte-d'Or, la Creuse, la Drôme, la Haute-Loire, le Loir-et-Cher, le Loiret, la Marne, le Puy-de-Dôme, la Savoie, la Haute-Vienne... Parmi elles, on distinguera la capitale viticole de la Bourgogne, chef-lieu du *Pagus Belnensis* à l'époque gallo-romaine et encore nommée *Beleno cas[tro]* à l'époque mérovingienne: BEAUNE, en Côte-d'Or, au sud de Dijon (sur tous ces noms, voir Longnon, 1920-1929, 112-113; Vincent, 1937, 106-107; Vaillant, dans Dontenville, 1966, 48-49; Cravayat, 1969b, 11-15; Dauzat et Rostaing, 1978, 59, 64, 87-88 et 94-95; Baylon et Fabre, 1982, 118; Nègre, 1990, 160, 163, 201; Tamine, 1999, 33-34).

BÉLÉNOS fut le surnom d'un dieu de caractère apollinien; plusieurs dédicaces cisalpines comportent mention au *deo Apollini Beleno* (Gourvest, 1954, 260; Sterckx, 1996, 92-99). Si Xavier Delamarre envisage un thème *belo-*, « fort », « puissant », à l'origine du nom divin (2003, 72), ce qu'on ne saurait exclure, beaucoup de linguistes ont rapporté le théonyme à un radical celtique *bel-/belo-* exprimant l'idée de clarté, d'éclat lumineux, de lumière vive (voir Guyonvarc'h, 1962, 166; Le Roux et Guyonvarc'h, 1995, 202; Degavre, 1998, 84 et 86); lui-même se relierait à un indo-européen **bhel-*, « brillant », « blanc » (sanscrit *g'val*, « brûler, flamber, éclairer ») (d'Arbois de Jubainville, 1873, 197; Pokorny, 1959, 118-120; Vendryes, 1981, B-31). Ce radical celtique lié à la lumière pourrait rester inscrit dans plusieurs mots du français (langue nationale et aussi dialectes). La BERLUE (anciennement *bellue*, d'un vieux verbe *belluer*, « éblouir ») désigne une sorte d'éblouissement, trouble de la vue qui fait percevoir devant les yeux des taches brillantes, des ombres, des phosphènes (d'où le sens figuré de « visions », d'« illusions », présent dans l'expression « avoir la BERLUE »; d'où aussi le nom dérivé de l'ÉBERLUÉ: au sens propre, celui qui a été « ébloui »: l'ébahi, le stupéfait) (Picoche, 1971, 62; Mathieu-Rosay, 1985, 62). Dans les dialectes du sud-ouest, BELET est le nom de l'« éclair »; et en langue d'oc, BELUGA désigne encore usuellement une « étincelle », une « petite chose brillante » (von Wartburg, I, 1948, 322; Picoche, 1971, 62). Il existe des noms de famille BELU(D), BELUS, BEL(L)UET, BELLUOT, BELLUETTE, BELLUGOU, BEL(L)UGEAUD..., sobriquets ayant pu désigner des maréchaux-ferrants (faisant jaillir les étincelles) ou au sens figuré des hommes brillants, étincelants (Morlet, 1991, 93). Une BLUETTE nommait naguère une « petite étincelle de feu » (c'était d'abord une *beluette*, forme qu'on rencontre chez Marot); de là sont venus les sens d'« amour qui ne dure pas », et de « petite histoire sentimentale sans prétention ». L'expression de « conte BLEU » est sans rapport avec l'adjectif de couleur; elle s'employait pour un récit fabuleux qui « éblouit », conte à dormir debout (Hamon, 1992, 160). Tous ces mots à radical d'origine gauloise comportent l'idée de brillance, d'éclat lumineux; souvent, ils comprennent une connotation un peu magique, liée à une idée d'illusion. Parmi les souvenirs probables de l'ancien dieu BÉLÉNOS, on trouve le nom de BELIN qui désignait naguère dans certains dialectes du Midi un

« sorcier », un « magicien », un « enchanteur », d'où les dérivés du languedocien EMBELINAIRE, « enjôleur », EMBELINAMEN, « enchantement », EMBELINA, « ensorceler », « charmer », qu'on retrouve dans les parlers du pays toulousain : peut-être image dégradée, dévalorisée de la vieille divinité (von Wartburg, I, 1948, 317 ; Le Roux et Guyonvarc'h, 1995, 202 ; Lacroix, 2000, 122-123). Pour les populations gauloises, BÉLÉNOS aurait donc été perçu comme une divinité « lumineuse », « resplendissante », « irradiante » ; ce serait l'« Ardent », le « Maître-de-l'Éclat », le « Divin-Brillant », Celui qui est « Lumineux-comme-le-Feu » (Drioux, 1934, 32 ; Losada Badia, 1992, 71 ; Sterckx, 1996, 102 ; Duval, 1989, 260 ; pour Delamarre, 2003, 72, plutôt le « Maître-de-la-Puissance »). On a souligné que le même radical divin *bel-* se retrouvait dans le nom de la grande fête sacerdotale du début du mois de mai, célébrée jadis par les Celtes irlandais pour marquer le retour à la saison claire et chaude : *Belteine,* littéralement « Feu-de-*Bel* », manifestation religieuse liée à des rites du feu, qui a pu aussi exister en Gaule (et où certains auteurs ont voulu voir l'origine de notre célébration du 1er mai, voire de nos feux de la Saint-Jean) (Le Roux et Guyonvarc'h, 1995, 99-111 et 201-202).

Peut-être en corrélation avec le soleil salvateur, BÉLÉNOS le « Clair », le « Resplendissant » a été lié aussi au pouvoir lumineux des sources bienfaisantes (Thévenot, 1955b, 172). On trouvera dans cette association aux eaux guérisseuses une des raisons expliquant sans doute la popularité et la persistance étonnante de son culte. Plusieurs inscriptions antiques à BÉLÉNOS sont clairement en rapport avec l'eau (elles ont été découvertes au lieu de fontaines antiques saintes, et elles sont parfois gravées sur des vasques, objets votifs qui servaient au culte de l'eau) (Gourvest, 1954, 259 ; Lejeune, 1985, 75-76 ; Sterckx, 1996, 102). Les noms de la BIEL et de la BIENNE (*Bielna*, en 1141), rivières de Suisse, pourraient provenir d'un ancien **Belena*, « Eau-de-BÉLÉNOS » (Delamarre, 2003, 72). Il n'est pas rare que les toponymes reliés au nom divin de BÉLÉNOS correspondent à des localités établies sur des sites anciens en relation avec les eaux sacralisées. Paul Cravayat (1955, 228) a montré qu'à BEAUNES (hameau de Gehée, dans l'Indre) la source du ruisseau de BEAUNES était encadrée par deux chapelles (dont l'une appelée Notre-Dame-de-BEAUNES), installées dans une position dominante par rapport à la source ; n'auraient-elles pas pris la place d'un ancien sanctuaire ? À BEAUNE-d'Allier (dans l'Allier) ont été faites d'importantes trouvailles d'époque gallo-romaine, dont une statue d'une déesse des ondes (Corrocher et autres, 1989, 112) ; le site a dû connaître un culte des eaux important, qui perdura : naguère encore, on se rendait en procession à la fontaine Saint-Agnan ; elle passait pour guérir les maladies des yeux (Piboule, 1983, 110). Des fouilles menées à Bonnée, dans le Loiret, ont mis à jour un important site gallo-romain, avec thermes, théâtre-amphithéâtre et diverses constructions (Provost, 1988b, 64-65) ; sur le territoire de la même commune, on connaît un lieu-dit appelé BEAUNE, près d'une source et d'un ruisseau (Audin, 1978, 545). En Côte-d'Or, à BELLENOT-sous-Pouilly, « une fontaine tombe dans l'Armançon : c'est une ancienne source sacrée », liée à des pratiques magiques (Utinet, 1898, 67). À BELLENEUVE, dans le même département, on trouvait une fontaine Sainte-Gertrude, lieu de pèlerinage, où les femmes au siècle dernier venaient encore boire l'eau bénite ; la source devait déjà « jouir d'une certaine renommée au temps du paganisme » : on a découvert sur les lieux des débris de marbre et les restes d'un aqueduc (Utinet, 1900, 190). Comme l'ont montré Émile Thévenot et Paul Lebel, le nom de BEAUNE et de sa petite région côte-d'orienne, le BEAUNOIS, sont à relier à plusieurs hydronymes, formés sur le même radical que le théonyme : fontaine de BELENIN (au XIIIe siècle, *Fons de Belenein*), qui jaillissait à la pointe sud du *castrum*, et aux abords de laquelle s'élevait un temple antique ; ruisseau de l'Aigue, coulant sous les murs de

BEAUNE, et jadis dénommé ruisseau de **Beline* (*Aqua Belina* vers 1098) (Thévenot, 1942, 307; et 1952; Lebel, 1944). Le site apollinien de Sainte-Sabine, sanctuaire de l'eau où a été découverte une inscription antique à *Belenos* ou *Berenos*, n'est distant que de 25 km de BEAUNE; et à Mimeure, à une dizaine de kilomètres de ce même sanctuaire, existe un ruisseau appelé « l'Eau de BEAUNE » (Thévenot, 1942, 308): le culte à BÉLÉNOS paraît avoir été assez développé dans ce secteur. Dans le département voisin de Saône-et-Loire, on connaît sur la commune de BONNAY la source Saint-Hippolyte (près des ruines de l'ancienne église paroissiale), où se rendaient jadis les pèlerins pour boire l'eau (Lex, 1898, 15; Arzh Bro Naoned, 1995, 261); les fouilles alentours ont révélé des vestiges antiques (Rebourg, 1994, 384).

Sur les lieux du sanctuaire gallo-romain de Montmart(r)e proche d'Avallon, on trouvait (juste au-dessous du temple, à flanc de montagne) une source – aujourd'hui apparemment perdue – nommée *Fontaine de* BELLE ou *Fontaine* BEL (Bonnard, 1908, 241; Deyts, 1967, 193-194; Audin, 1978, 546). À Saint-Amand-Montrond (Cher), existe une source dénommée *la Grand Font*-BELIN, et à Vesdun (dans le même département) on connaît aussi une *Fontaine* BELIN (Audin, 1978, 545-546). En Haute-Loire, Jean Arsac évoque deux sources longtemps vénérées: la BELINA, fontaine à Craponne-sur-Arzon, et *la Font*-BELINE, fontaine à Allègre (Arsac, 1991, 121; 1993, 26). Peut-être vint-on jadis en certains de ces lieux révérer le grand dieu lumineux garant de santé et aussi de prospérité: « La fécondité de la terre est tributaire de la fécondité conjuguée du soleil et de l'eau » (Walter, 1988, 106). Selon les traditions indo-européennes anciennes, un principe igné siégeait au fond des ondes; le thème du « feu dans l'eau » se retrouve dans de nombreuses mythologies (Dumézil, 1973, 21-22; Sterckx, 1986, 80-92; Lacroix, 2000, 116; Sergent, 1995, 346-347; et 2000a, 217).

2.1.2. BORVO

BORVO est une autre facette, un autre qualificatif du même dieu salutaire (son nom se trouve du reste aussi associé à celui d'Apollon, sur un petit marbre blanc trouvé en Haute-Marne, portant dédicace d'un citoyen lingon au *Deo Apollini Borvoni*) (*C.I.L.*, XIII, 5911) (Troisgros, 1975, 8-10; Sterckx, 1996, 31).

On n'a pas affaire au surnom local d'une divinité topique, mais bien à l'appellation d'un dieu majeur, connu en France par plus de vingt inscriptions dans les régions Centre, Est, Rhône-Alpes et Provence. Les variations du nom que l'on constate: BORVO, BORMO, BORMANUS, BORBANUS, sont la marque d'une implantation assez large: elles traduisent l'adaptation aux habitudes et particularismes de différents peuples, l'appropriation du culte par des populations diverses. Le théonyme est formé sur un radical ancien **bher-*; c'est l'élargissement de ce thème qui a pu varier: *-v-* dans l'Est et le Centre; *-m-* et *-b-* dans le Sud; tandis que dans le Centre et le Centre-Est (régions carrefour) *-m-* et *-v-* coexistent (Troisgros, 1975, 28). L'alternance *b/m/v* est un phénomène reconnu comme régulier en gaulois (mais que les linguistes hésitent à expliquer par effet de dissimilation ou de lénition) (Evans, 1967, 155; Sterckx, 1996, 33; Billy, 2000a, 90-91).

La racine **bherv-/*bherb-* n'est pas spécialement liée au sacré; elle s'est couramment appliquée à l'eau et aux terrains humides. On peut penser qu'elle a traduit anciennement, de façon expressive, le bruit de l'eau qui tourbillonne, qui bouillonne, et aussi « le gonflement de l'eau, l'explosion des bulles venant crever à la surface » (Roblin, 1964, 6). Elle a servi à désigner des sources, des rivières; mais elle a nommé également des sites marécageux: l'eau naissante qui surgit crée un milieu aquifère, terrains détrempés et boueux; le jaillissement de l'eau, son

bouillonnement, provoquent le mélange des boues (on comprend bien « l'usage de la même racine pour désigner la boue et autres liquides troubles : la turbidité de ces 'bouillasses' est manifestement tenue pour le résultat d'un bouillon ou d'un bouillonnement dont l'énergie a remué les fonds ») (Sterckx, 1996, 35). Aussi une série de mots français comme BOURBE, BOURBEUX, EMBOURBER, BARBOTER (jadis *bourbeter*), BARBOUILLER, etc., auxquels il faudrait ajouter des termes dialectaux, tels le savoyard BARBOTER, « cuire à gros bouillons », le bourguignon BORBE, le bressan BREUBA, « boue », etc., sont issus du même thème gaulois (von Wartburg, I, 1948, 442-445 ; Taverdet, 1973, 139 ; Garrus, 1988, 66 ; Depecker, 1992, 86 ; Gagny, 1993, 23). La BOURBE est un « mélange instable de terre, d'air et d'eau » (Roblin, 1964, 6).

De là nous viennent des noms de rivières comme le BARBOUX (Doubs), la BOURBINCE (Saône-et-Loire), le BOURBON (Lot-et-Garonne) (avec à sa source le hameau appelé BOURBON), la BOURBONNE (Aube et Saône-et-Loire), le BOURBOUILLON (Jura et Haute-Loire), la BOURBRE (Isère), etc., aux eaux bouillonnantes ou bien boueuses (Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 27 et 30 ; Nègre, 1990, 107-108). De là proviennent aussi des noms de localités établies sur des terrains marécageux ou bien à proximité d'une source, comme BOURBERAIN et BOURBILLY (Côte-d'Or), BOURBRIAC (Côtes-d'Armor), BOURBOUILLON (nombreux dans la zone franco-provençale), et avec différentes variations vocaliques du thème, BARBEY et BARBIZON (Seine-et-Marne), BARBONNE-Fayel (Marne), BORBORON (Côte-d'Or), BORBONECHAT (Creuse), BOULBON (Bouches-du-Rhône), BOULBONNE (Haute-Garonne) (jadis *Borbona*), etc. (Guyonvarc'h, 1959b, 164 ; Troisgros, 1975, 53 ; Nègre, 1990, 107-108 ; Taverdet, 1994, 139 ; Sterckx, 1996, 33). Bien sûr, certains de ces noms – quoique remontant à des radicaux gaulois – peuvent avoir été formés bien après l'époque antique (ainsi le nom de LA BOURBOULE, station thermale du Puy-de-Dôme, semble nous renvoyer à l'ancien français *borbe*, « boue », et au limousin *bourboulo*, « eau boueuse » ou « ferrugineuse ») (Nègre, 1990, 108). Pour les toponymes ou hydronymes pouvant remonter à l'époque de la Gaule, rien ne certifie non plus qu'ils aient eu nécessairement une connotation sacrée, ni *a fortiori* qu'ils soient à mettre en rapport avec le théonyme BORVO. BOULBON, localité des Bouches-du-Rhône (*Bolbone*, en 1054, *Borbo*, en 1166), n'a été ainsi rapprochée du dieu BORVO que par hypothèse (Dauzat et Rostaing, 1978, 103 ; à comparer avec Rostaing, 1950, 100-101). BARBIREY-sur-Ouche, en Côte-d'Or (*Barbiriacus*, au VI[e] siècle), possède une fontaine de *Sainte-Eau*, source « qui a certainement été vénérée », et où l'on a retrouvé les vestiges « d'un oratoire païen » : débris de marbres et de mosaïques (Bulliot, 1890, 295) ; mais rien ne vient assurer que le nom de la localité dérive de celui du divin BORVO. Il est vraisemblable de penser, cependant, qu'une petite part de ces toponymes et hydronymes a pu être jadis reliée au nom du dieu (sans qu'on sache souvent quels noms de lieux sont nécessairement concernés).

Dans le hameau de Viuz, près de Faverges (Haute-Savoie), a été mis au jour un vaste sanctuaire gallo-romain (occupé du I[er] au V[e] siècle), comportant plusieurs fanums, dont deux ont livré des dépôts votifs, avec présence possible d'un ensemble thermal (Bertrandy et autres, 1999, 241-244). Avoisinant ce sanctuaire, on trouve la résurgence d'un petit cours d'eau, le BORBOLLION, auquel doit être associé un lieu-dit du même nom (carte I.G.N. 3431 OT). Les archéologues se demandent si le lieu sacré n'était pas relié à un culte au dieu BORVO (Rémy et Buisson, 1992, 243-244), d'autant que des inscriptions au dieu sont répertoriées

dans la même région, à une trentaine de kilomètres seulement (cependant, *borboyon* est connu en Savoie avec le sens d'« endroit dans une rivière où l'eau bouillonne ») (Gagny, 1993, 31).

Jean Arsac s'interroge, également, pour savoir s'il ne faudrait pas rapprocher le nom de deux sources bouillonnantes de Haute-Loire – « parce qu'elles ont toujours fait l'objet d'une sorte de culte » – du même dieu BORVO : la BOURBOUTE *du Maygal* et la *Fontaine* de BORBOTTE à Solignac-sur-Loire (dite aussi BOURBOUTE *de Saint-Aubin*), toutes deux « fontaines parlantes » : bouillonnant quand on y jetait des fleurs ou des pièces de monnaie, ce qui a pu favoriser une dévotion locale (cependant le patois *bourbota* signifie « bouillonner ») (Arsac, 1991, 122). On a vu, dans l'étude des « Sources » au chapitre I, que DIVONNE (Ain), ancienne *Divonna*, se développa sur un site antique d'eau sacrée ; la BARBOLEINE est une des quatre grosses sources qui sortent en bouillonnant des sables de DIVONNE-les-Bains (Hannezo, 1911). La racine *berv-*, d'où est issu le nom du dieu BORVO, renvoie spécialement en celtique à la notion de gonflement, de bouillonnement (on compare avec le vieil-irlandais *berbaid*, « il bout, bouillonne », l'irlandais *borbhaim*, « j'enfle », le gallois *berwi*, « bouillir », le breton *birvi*, « bouillonner », etc.) (de Belloguet, 1872, 378-379 ; Henry, 1900, 32 ; Bonnard, 1908, 192 ; Vauthey, 1959, 456 ; Vendryes, 1981, B-40 et 41 ; Deroy et Mulon, 1992, 68 ; Lambert, 2003, 192 ; Delamarre, 2003, 83). BORVO était donc peut-être le « Bouillonnant » : le dieu de « ce tourbillon, cette impulsion de la masse subitement mise en mouvement » (Roblin, 1964, 6).

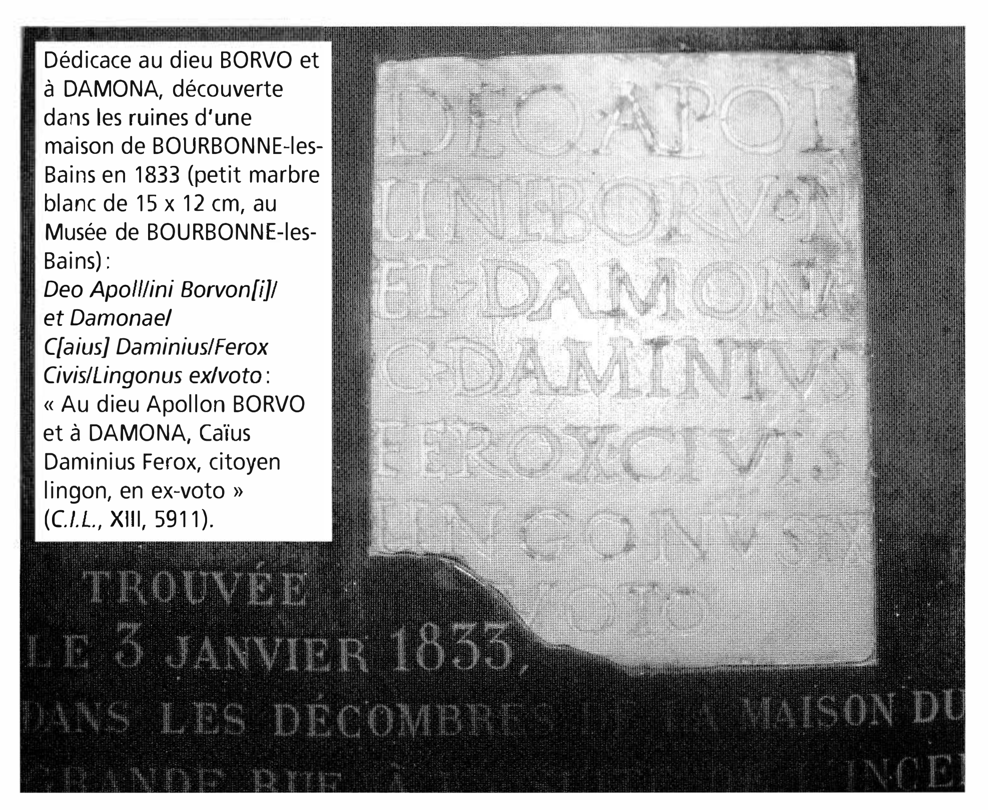
Pour Philippe Walter, médiéviste, professeur à l'Université de Grenoble, le nom de la fontaine de BARENTON (dans la forêt de Paimpont-Brocéliande, en Bretagne) est à rattacher au même thème linguistique *bher-/bher-b-/bher-v-* en relation avec l'idée de bouillonnement (on doit repousser l'étymologie de Jean Markale, « Sanctuaire-de-Bélénos », qui n'est fondée sur rien) (P. Walter, 1988, 128 ; Markale, 1986, 32-33). Cette source, sacralisée depuis des siècles, et reliée à des traditions guérisseuses et oraculaires, est évoquée dans le roman de Chrétien de Troyes *Yvain et le Chevalier au Lion* (on paraît y faire aussi référence dans le récit gallois correspondant d'*Owen et Lunet ou la Dame de la Fontaine*) (Loth, 1889a, II, 10). À deux reprises, Chrétien insiste sur une caractéristique essentielle de la fontaine merveilleuse, que nous devons mettre en rapport avec son nom : « La fontainne verras qui bout, /s'est elle plus froide que marbres » (v. 380-381) et « De la fontainne, poez croire,/ qu'elle boloit com iaue chaude » (v. 422-423) (Roques éd., 1965, 12 et 13-14 ; Walter, 1988, 126). L'eau surgissante dégage à sa sortie de terre un principe actif ; le bouillonnement de la fontaine – qui peut toujours s'observer sur place, mais qui est évidemment dû à des phénomènes gazeux naturels – a été mis en rapport jadis avec la divinité : « Nos ancêtres [ont] été [...] fortement impressionnés par les sources jaillissant du sol' [...], par les sources bouillonnantes [...]. Ces faits [ont] frappé leur imagination, les [ont] induits à croire à l'existence de dieux cachés promoteurs de ces manifestations véritablement exceptionnelles » (Vauthey, 1959, 455). On rencontre dans bien des mythologies indo-européennes le thème de la source primordiale qui recèle une force ignée dans son eau (Sterckx, 1996, 13-15). Les Gaulois, comme d'autres peuples antiques, ont vénéré les eaux bouillonnantes ; et ils ont fait de BORVO la divinité de ces eaux, calquant son appellation sur le phénomène qu'il déclenchait : « BORVO est donc le dieu qui bout, il est lui-même le bouillonnement [...]. On ne peut pas trouver confusion plus étroite entre le dieu et le mouvement naturel auquel il est associé et qui lui a donné son nom. Il est l'eau bouillonnante qui surgit et qui déborde, apportant ses bienfaits aux hommes » (Troisgros, 1975, 82).

On comprend que la divinité ait été facilement associée aux eaux bouillonnantes des stations thermales. Les inscriptions à BORVO (BORMO ou BORMANUS) se retrouvent de façon presque systématique dans toutes les Aix, villes qui tirent précisément leur appellation de la présence d'eaux curatives: Aix-les-Bains (*C.I.L.*, XII, 2443, 2444), Aix-en-Diois (*C.I.L.*, XII, 1561), Aix-en-Provence (*C.I.L.*, XII, 494). Bien sûr, les *Aquae* ont un nom d'origine latine: les Romains ont contribué à développer ces sites d'eaux guérisseuses. Mais on doit penser que ce sont les populations gauloises qui les avaient d'abord occupés et qui y avaient aménagé des cultes. Les noms latins n'auraient-ils pas occulté de plus anciens noms en rapport avec le théonyme?

D'autres stations thermales ont gardé dans leur appellation le nom du dieu gaulois qui les patronnait. L'importance particulière qui fut accordée en ces lieux au culte du dieu pourrait expliquer la rémanence du théonyme.

C'est le cas de BOURBONNE-les-Bains (Haute-Marne), localité connue sous la forme *Borbona* en 846: originellement sans doute **Borvon-a*, « [Eau]-de-BORVO » (Dauzat et Rostaing, 1978, 103; Nègre, 1990, 107). La commune a livré pas moins de dix dédicaces à *Borvoni*, gravées sur la pierre (le plus souvent sur des autels votifs), et découvertes pour la plupart dans les installations balnéaires gallo-romaines ou à proximité (Troisgros, 1975, 7-22, avec phot. des inscriptions; Thévenard, 1996, 136-137). Les eaux de la source n'ont pu manquer d'impressionner les populations, parce qu'elles sont abondantes, « très fortement minéralisées, possédant une radioactivité remarquable » (Thévenard, 1996, 125). Elles jaillissaient au milieu d'un vallon marécageux (Troisgros, 1975, 59); le double sémantisme de l'eau bouillonnante et de l'eau boueuse que nous avons constaté dans le radical **bher-* se retrouve ici parfaitement. Le trou de la source fut protégé par une maçonnerie en forme de puits à l'époque gallo-romaine; et les marais alentours ayant été drainés, on construisit, ordonné autour de la source sacrée, un grand établissement thermal, avec cour monumentale et portiques, ensemble de bâtiments et de salles, nombreuses piscines, grandes et petites, système de distribution des eaux depuis leur point de surgissement... (Thévenard, 1996, 125-135). Dans le puits gallo-romain, des offrandes au dieu furent régulièrement jetées (preuve que ces eaux continuaient à être perçues sous leur aspect sacré et non seulement agréable et utilitaire: « Le caractère romain des thermes et de leur architecture n'a pas fait oublier en Gaule les anciens dieux ») (Grenier, 1960, 448). Lors du curage du puits, dans une boue argileuse noirâtre, on a retrouvé plus de 5 000 monnaies antiques, et aussi des statuettes, des bijoux, et des milliers de noisettes, glands et noyaux de fruits... (Landes, 1992, 151-152; Troisgros, 1994, 27-30; Thévenard, 1996, 132 et 135). Le nom donné à la localité qui se développa non loin de la source fut certainement une autre forme d'hommage rendu au même BORVO: signe de l'appartenance indéfectible du lieu au dieu, que les siècles n'ont pu faire disparaître. L'analyse des toponymes peut se révéler un moyen précieux de compréhension du passé: n'y a-t-il pas une archéologie des mots comme il y a une archéologie des objets?

Bien que BOURBONNE-les-Bains représentât un site important consacré à la divinité « bouillonnante », le centre de son culte – d'où elle rayonna sans doute ensuite – paraît s'être situé ailleurs: à la frange nord du Massif Central, dans la région appelée justement le BOURBONNAIS. Là, on repère sur la carte routière deux cités distantes d'une cinquantaine de kilomètres seulement, dont les noms contiennent le nom du dieu: BOURBON-Lancy (à la frontière ouest de la Saône-et-Loire, près des terres de l'Allier) et BOURBON-l'Archambault (au nord de ce dernier département), toutes deux stations d'eaux thermales.



Dédicace au dieu BORVO et à DAMONA, découverte dans les ruines d'une maison de BOURBONNE-les-Bains en 1833 (petit marbre blanc de 15 x 12 cm, au Musée de BOURBONNE-les-Bains) : *Deo Apoll/ini Borvon[i]/ et Damonae/ C[aius] Daminius/Ferox Civis/Lingonus ex/voto* : « Au dieu Apollon BORVO et à DAMONA, Caïus Daminius Ferox, citoyen lingon, en ex-voto » (*C.I.L.*, XIII, 5911).

BOURBON-Lancy (Saône-et-Loire) est sans doute le lieu nommé *Aquae Bormonis* sur l'itinéraire antique de la *Table de Peutinger*. Quatre dédicaces au dieu BORMO/BORVO (les deux formes coexistent) ont été découvertes dans la localité (*C.I.L.*, XIII, 2728, 2806, 2807, 2808) ; l'une d'elles a été exhumée dans les fouilles de la station thermale antique (Rebourg, 1994, 85 ; Sterckx, 1996, 30). On doit donc bien penser que le nom de cette station est à mettre en relation avec le théonyme. Dès le XVI[e] siècle, la vogue des eaux de BOURBON-Lancy (fréquentées par Catherine de Médicis et Henri III) a entraîné une série de travaux d'aménagement des thermes, d'où des découvertes archéologiques importantes. Le captage des cinq sources était assuré à l'époque antique par plusieurs puits, dont l'un circulaire, construit en moellons de marbre. Quatre piscines principales étaient installées à proximité. Les installations montraient un décor luxueux (emploi de marbres et mosaïques, colonnes, chapiteaux, ornements sculptés, statues...) (Bonnard, 1908, 438-444 ; Grenier, 1960, 443-445 ; Deyts, 1967, 219-220 ; Rebourg, 1994, 82-84). De très nombreuses pièces de monnaie ont été découvertes dans la localité (romaines mais aussi gauloises), données en dévotion à la divinité (Rebourg, 1994, 79-80). Le nom qui fut conféré au lieu, *Aquae Bormonis*, représenta une sorte d'offrande au dieu : ex-voto toujours présent saluant le pouvoir de BORVO.

BOURBON-L'Archambault (Allier), qui a donné son nom à la lignée des BOURBONS, est nommée *Borbone Castrum* à l'époque mérovingienne sur des monnaies (Vauthey, 1960 ; Deroy et Mulon, 1992, 68). Aucune inscription à BORVO n'y a pour l'instant été découverte. Mais on peut gager que des dédicaces seront un jour exhumées (« Il est trop évident qu'à l'instar de BOURBON-Lancy [toute proche], elle doit son nom au dieu gaulois des sources. ») (Thévenot, 1968, 102). Déjà, les travaux effectués lors des aménagements des thermes

modernes ont permis de découvrir revêtements de marbre, fragments de colonnes et de statues, conduits de plomb et de pierre antiques. Trois puits circulaires « qui bouillonnent à gros bouillons » distribuaient l'eau dans plusieurs bassins et une grande piscine entourée de degrés, où l'on pouvait se baigner assis. Les pèlerins devaient y pratiquer les aspersions et immersions censées leur apporter la guérison (Bonnard, 1908, 444-448 ; Grenier, 1960, 442-443 ; Audin, 1985, 130-131 ; Corrocher et autres, 1989, 34).

Les stations thermales de BOURBONNE-les-Bains, BOURBON-L'Archambault et BOURBON-Lancy ont un commun dénominateur (outre qu'elles tirent leur nom du dieu BORVO) : elles possèdent toutes des eaux « hyperthermales » : 66 °C à BOURBONNE-les-Bains ; 57 °C à BOURBON-L'Archambault ; 54° et 60 °C à BOURBON-Lancy (Pomerol et Ricour, 1992, 21, 139, 162, 165). Le bouillonnement de l'eau n'est pas ici seulement dû à l'effervescence et aux tourbillonnements résultant de l'émission de gaz. Une température très chaude se dégage à la sortie de terre, provoquant l'agitation forte des ondes. BORVO, le « Bouillonnant » devient BORVO le « Dieu qui bout » (Troisgros, 1975, 82). Le vieil-irlandais *berbaid*, le breton *birvi*, issus du radical **bher-* (comme le théonyme *Borvo*), signifient aussi bien « bouillonner » que « bouillir » (Pokorny, 1959, 132 ; Vendryes, 1978, T-110 ; 1981, B-40 et 41). « Le dieu qui réside dans l'eau de la fontaine primordiale mérit[ait] bien [alors] d'être reconnu comme 'Bouillant' au sens actif de cette épiclèse : celui qui chauffe et fait bouillir son onde » (Sterckx, 1996, 15).

Devant le lien privilégié entre le dieu et les villes d'eaux, on peut se demander si le nom d'autres cités thermales que les BOURBONNE et BOURBON ne pourrait être associé à BORVO. Il est difficile de le soutenir en l'absence de preuves épigraphiques. On a songé cependant aux appellations des stations de santé de BARBOTAN (Gers) et de BARBAZAN-en-Comminges (Haute-Garonne), parfois rattachées à un nom d'homme, ce qui ne convainc guère. Mais avait-on ici des sites privilégiés du dieu BORVO ou bien des endroits de « lieux boueux où bouillonnent les eaux », sens correspondant au gascon *barbotan* (Fénié, 1992, 57) ? L'absence de formes anciennes (comme à La BOURBOULE, dans le Puy-de-Dôme) fait pencher plutôt pour la seconde solution (Nègre, 1990, 108).

Notons enfin que le divin BORVO est parfois associé à une compagne. À BOURBON-Lancy et à BOURBONNE-les-Bains, une dizaine de dédicaces à *Borvoni et Damonae* ont été retrouvées (Sterckx, 1986, 30-31). Henri Troisgros, ancien conservateur du Musée de BOURBONNE, qui a publié une étude sur *Borvo et Damona*, pense que DAMONA a peut-être transmis son nom à l'ancien hameau de DAMONCOURT (**Damonae Curtis*), sur la commune de Polaincourt-et-Clairefontaine (Haute-Saône), à une trentaine de kilomètres de BOURBONNE (Troisgros, 1975, 55-56). Là aussi, en l'absence de formes anciennes, il est difficile de se prononcer. Cependant, l'auteur note que dans ces lieux un oratoire fut dédié à une certaine sainte Félicie, qu'on invoquait pour le rétablissement de la santé (et particulièrement pour la guérison des yeux). Ne serait-ce pas « substitution d'un culte chrétien à un culte païen » (même réf., 56) ? Les légendes celtiques de tradition irlandaise font état d'« un puits dont l'eau est chargée d'une telle force que, à quiconque en approche sans en avoir le droit, les yeux éclatent », effet de la lumière ou de la chaleur (Dumézil, 1973, 27). La déesse *Boann* est l'équivalent insulaire de la déesse gauloise DAMONA, le nom de chacune signifiant en celtique « divine-Bovine » (comme ÉPONA était la « divine-Équine ») (Sterckx, 1996, 38 ; Sergent, 2000a, 235). Éprouvant dans son orgueil la force cachée des eaux (selon certaines versions), ou bien coupable d'adultère pour d'autres, *Boann* se fit arracher une jambe, une main et un œil par l'eau de ce puits. Elle courut jusqu'à la mer, poursuivie par l'onde, qui

devenant fleuve, la noya; le cours d'eau prit en souvenir son nom: *Boann*, la BOYNE moderne (Dumézil, 1973, 27-31; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 368-369). Sainte Félicie ne serait-elle pas une image inversée de DAMONA/*Boand*: celle qui guérit par son eau les membres malades?

On connaît aussi le couple formé entre BORMANOS et sa parèdre BORMANA (exact doublet féminin du nom du dieu): à Aix-en-Diois, a été découverte une inscription *Bormano et Bormanae* (*C.I.L.*, XII, 1561) (Sterckx, 1996, 37). Le site de Saint-VULBAS, dans l'Ain, fut occupé dès l'Antiquité; encore aujourd'hui bien des jardins de la localité sont alimentés en eau par des canalisations antiques (Buisson, 1990, 95). Un bloc de pierre (ancien autel votif), gardé au musée de la commune, porte le nom de BORMANA, cette fois seul: *Bormanae Augustae sacrum* (*C.I.L.*, XIII, 2452), don « consacré à la vénérable BORMANA » (Troisgros, 1975, 25-26). Il a été retrouvé près de la source dite de « la BORMANE », nom qui doit garder le souvenir de la déesse (Rémy et Buisson, 1992, 241; Chevallier, 1992, 16). Émile Thévenot pense que le théonyme BORMANA pourrait aussi expliquer l'appellation de la localité: *Bormana* passant à **Borbana* serait devenu *Bourbaz* ou *Burbaz*, d'où **Vulbaz* et VULBAS (Thévenot, 1968, 103); Jean Hannezo souligne que dans le patois local, les Bugistes prononcent Saint-VULBAS « *San Bourbas* » (1911, 54). Le fait que le nom soit affublé d'un qualificatif de saint amène à se demander si « le populaire n'aurait [...] pas tout bonnement travesti la divinité païenne en saint chrétien » (Thévenot, même réf.) (cette opinion est cependant à remettre en cause, si l'on tient pour sincère la forme *Vilbaldus*, citée en 1115) (Sterckx, 1996, 34; Vurpas et Michel, 1999, 194).

Les toponymes issus de BORVO restent bien plus nombreux et fameux que ceux de ses parèdres féminines (rares et en outre discutés); cela « incite à penser que, dans le couple BORVO/DAMONA [ou BORMANOS/BORMANA], c'est BORVO qui a gardé la prééminence » (Troisgros, 1975, 55). La déesse ne faisait que souligner la puissance agissante du dieu. Comme nous l'avions noté en conclusion de l'étude des « Eaux sacrées », il semble bien que le pouvoir des eaux « actives » (bouillonnantes ou hyperthermales) ait été dévolu à des divinités masculines.

2.1.3. *GRANNOS*

GRANNOS a été un autre dieu gaulois en rapport avec les eaux sacrées (ou un autre surnom de ce dieu). Nous devons le comprendre aussi parmi les grandes figures divines car son audience fut très développée. Comme pour BÉLÉNOS ou pour BORVO, preuve nous en est donnée par le nombre d'inscriptions antiques qui ont été découvertes portant son nom: une trentaine en tout, disséminées dans plusieurs pays: France, bien sûr, mais aussi pays limitrophes ou plus lointains où le dieu put être jadis révéré: Allemagne, Autriche, Espagne, Grande-Bretagne, Hongrie, Italie, Pays-Bas, Roumanie, Suisse (liste détaillée dans Sterckx, 1996, 60-64; Jufer et Luginbühl, 2001, 43-44).

Tout à fait normalement, l'importance accordée au dieu a dû se marquer dans des désignations de lieux éponymes (les noms s'étant fait le réceptacle des croyances). Aix-la-Chapelle (en allemand *Aachen*), ville de Rhénanie-Westphalie (à quelques kilomètres de la Belgique), tire son appellation moderne de son nom ancien d'*Aquae Gran(n)i*, les « Eaux de GRANNOS »: la station thermale, réputée dès l'Antiquité, avait été mise sous la protection du dieu gaulois (Deroy et Mulon, 1992, 9). GRANNOS a donc dû être perçu avec un pouvoir guérisseur lié aux eaux. Les Espagnols appellent toujours Aix-la-Chapelle *Aquigran* (Roblin, 1964, 5; Losada Badia, 1992, 73). Longtemps, une vieille tour d'enceinte de la cité garda le

souvenir du dieu dans son nom de *Granusturm* (Radlof, cité par Maury, 1860, 61 ; repris par Le Roux, 1952a, 212). Aix deviendra au IXe siècle lieu de résidence de Charlemagne; d'où des deniers de l'Empereur portant la légende *Aquis Gran* (Blanchet, cité par Le Roux, 1953, 25).

Nous avons déjà eu l'occasion de constater que des figures de l'ancienne religion païenne avaient vraisemblablement été intégrées aux oeuvres romanesques médiévales. On pourrait reconnaître le dieu gaulois GRANNOS derrière le personnage de GRANUS (présenté comme le père de NÉRON ou NOIRON, démon ou dieu sarrasin : en fait NÉRIOS, autre divinité gauloise des eaux); on dit en effet que ce GRANUS « a construit le palais de Charlemagne à Aix » (Chevallier, 1983a, 305).

En Italie, les localités de GRANA (Province d'Asti, à l'est de Turin, *Grana* en 886) et de VALGRANA (Province de Cunéo, *Valgranna* en 1251), où coule le cours d'eau la GRANE (dans le *Val* GRANA), tireraient leur appellation du nom du dieu (de Bernardo Stempel, 1995-1996, 112). La GRANE naît dans les Alpes-Maritimes, à l'est de Saorge, où l'on trouve le *Vallon de* GRANE (Rousset, 1988, 333).

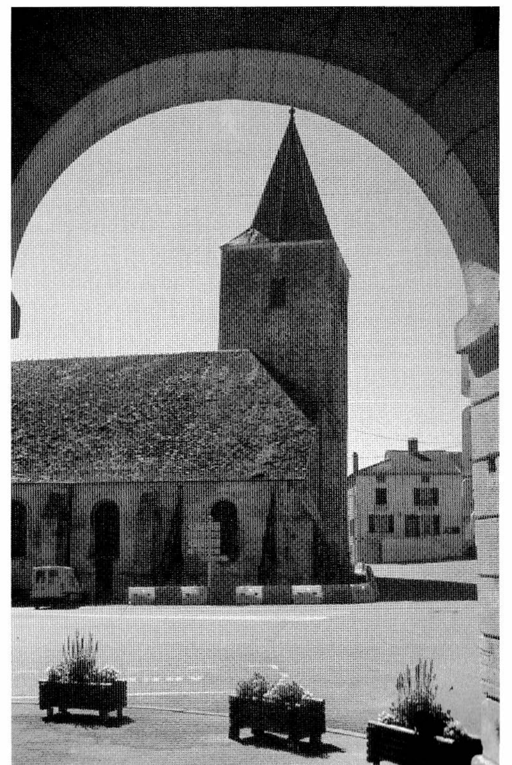
Quatre lieux différents de France ont livré pour l'instant des dédicaces à GRANNOS, répartis en des régions très diverses : Alsace, Bourgogne, Limousin et Lorraine, ce qui paraît bien montrer que le culte rendu au dieu a été très populaire en bien des contrées de la Gaule. En 1987, des fouilles ont révélé à Limoges, placée autour d'un tuyau de fontaine d'époque gallo-romaine, une inscription qui annonce l'offrande d'un aqueduc « pour la fête des dix nuits de GRANNOS » (*decamnoctiacis Granni*) (Perrier, 1993, 122 ; Lejeune, 1995). Cela confirme le fait que le dieu était bien lié à l'eau. À une quarantaine de kilomètres du lieu de cette découverte, à l'ouest de Limoges, coule un ruisseau nommé la GRAINE (ou GRENNE), petit affluent de la Vienne, qui passe à GRENORD, hameau de Chabanais (Charente). Peut-être a-t-il nommé l'« Eau-de-GRANNOS » (GRENORD, ancienne **Granno-ritum*, désignant le « Gué-sur-l'Eau-de-GRANNOS ») (toutefois, Albert Dauzat préférait voir dans l'hydronyme une forme déglutinée d'*Égrenne*, du prélatin *Icara*) (Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 17 et 52). En Saône-et-Loire, sur la commune de Monthelon (voisine d'Autun), a été trouvée anciennement une stèle dédiée au *deo Apollini Granno* (Rebourg, dans Lavagne, 1989, 48-49). Dans un rayon de 70 km, on rencontre deux toponymes qui pourraient conserver le souvenir du dieu : un cours d'eau appelé la GRENOTTE, qui coule à Prémery (Nièvre), peut-être ancienne « Eau-de-GRANNOS » ; et une *Fontaine du* GRAIN, près de Saint-Maurice-de-Sathonnay (au nord de Mâcon), source intermittente dont « les paysans du lieu prétendaient, et peut-être prétendent encore, que son flux et reflux sont à midi et minuit précis » (Joanne, III, 1894, 1738) ; dans cette région du sud de la Saône-et-Loire, où s'exerce l'influence du franco-provençal, « -an- est souvent confondu avec -in- » (Taverdet, 1989b, 26) ; « **Gran* » (<*Grannos*) a donc pu finir par être prononcé « *Grain* ».'

Un des centres principaux du culte rendu à GRANNOS – et peut-être même son épicentre, si l'on en croit Jean-Jacques Hatt (1989, 257) – se trouva chez le peuple gaulois des Leuques, dans le sanctuaire de GRAND (aujourd'hui village des Vosges). Depuis longtemps, les historiens des religions comme les linguistes étaient tentés de rapprocher l'appellation de GRAND du théonyme *Grannos* : n'avait-il pas donné son appellation à la bourgade ? Cependant, aucune preuve n'existait. Il fallut attendre 1935 pour qu'une première inscription à GRANNOS – incomplète – soit exhumée, près de la place du village. Il y a quelques années, en 1981, on a découvert un fragment d'inscription qui, mis en regard d'un autre déjà révélé, a permis de reconstituer une dédicace où sont associés les deux noms divins : *Apollini Granno* (Wuilleumier, 1963, 168-169 ; Bertaux, 1991, 42 ; Sterckx, 1996, 62). Plus de doute possible :

GRAND fut bien, comme le nom de la localité le faisait pressentir, le centre d'un culte rendu au dieu gaulois GRANNOS.

À l'origine de ce culte, on trouvait une résurgence: point d'apparition de l'eau vive sur le site, phénomène qui a dû être considéré comme particulièrement sacré pour les populations (le surgissement de l'élément liquide sur un plateau calcaire a semblé relever de l'action divine). En outre, après être apparue et avoir formé un petit plan d'eau, cette eau disparaissait à nouveau dans une « diaclase » (redevenait souterraine, retournait au mystère du sol) (Collectif, 1991, 40; Bertaux, 1994, 16). Autour de la fontaine révérée, s'est alors développé un culte, lieu de sanctuaire où l'on rendit dévotion à GRANNOS. La source fut jugée bienfaisante, guérisseuse: l'eau reçue du dieu, en ce site privilégié, transmettait nécessairement ses pouvoirs divins aux hommes.

Certainement né à l'époque de l'Indépendance, le culte allait connaître un succès grandissant à l'époque gallo-romaine. À partir des années 70, des aménagements très importants seront réalisés à GRAND, dont on a du mal à imaginer l'ampleur en voyant aujourd'hui ce village de 540 habitants, aux maisons simples groupées autour de leur petite église paroissiale. Le débit naturel de la résurgence devenant trop faible en été, un réseau de canaux souterrains fut construit pour mieux capter et drainer les eaux vers le centre du sanctuaire. Il permit, pense-t-on, de tripler la capacité de la source. Ce réseau étonnant – sans but fonctionnel autre que d'alimenter le bassin sacré – a été découvert il y a quelques années et en partie exploré. Il fait 15 km de longueur: 15 km de canaux qui sillonnent le sous-sol du village entre 4 et 12 m de profondeur (Collectif, 1991, 28-33; Bertaux et autres, 2000, 16-19). Les différentes galeries souterraines convergeaient à l'endroit précis où se trouve aujourd'hui l'église du village (même référence, 40). L'établissement chrétien a donc pris la place exacte du plan d'eau sacré, lieu du sanctuaire indigène primitif, où les pèlerins apportaient les offrandes, accomplissaient les rites de purification (s'aspergeant et se baignant), imploraient la divinité afin que leur soit accordée la rémission de leurs maux. Mais furent aussi construits sur le site des établissements de prestige: amphithéâtre pour 18 000 personnes, basilique, établissements de thermes, monuments publics, lieux annexes au culte... (le centre du grand sanctuaire étant isolé de l'extérieur par un rempart hexagonal avec 22 tours et portes,



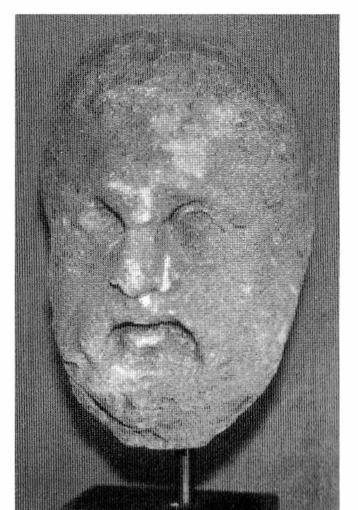
Église Sainte-Libaire du village de GRAND (Vosges). L'étude géotechnique du sous-sol a montré qu'elle a été exactement bâtie sur le site gaulois sacré: la source est à 3 m sous la façade; le bassin comblé, où l'eau s'épanchait, sous la nef; la diaclase, par laquelle elle retournait dans le sous-sol, sous le choeur.

lui-même entouré par une plus vaste enceinte comprenant d'autres constructions) (Collectif, *Les Dossiers d'Archéologie,* 1991). C'est donc sans doute à GRAND qu'il faut rapporter le propos d'un écrivain anonyme du IVe siècle (auteur du *Panégyrique de Constantin*) évoquant un mystérieux « sanctuaire, le plus beau du monde » (*templum toto urbe pulcherrimum*) (Jullian, VII, 1926, 107; Collectif, 1991, 8). Le pouvoir guérisseur et oraculaire des eaux de l'ancien dieu gaulois attirera les plus grands personnages: l'empereur Caracalla, en 213, et sans doute Constantin, en l'an 309 (Hatt, 1950; Bertaux, dans Collectif, 1991, 50-59; Sterckx, 1996, 62 et 64).

On a cherché à rattacher le nom de GRANNOS au vieil-irlandais *grian,* « soleil », et à une racine indo-européenne **gwher-* exprimant l'idée de « chaleur ». Mais cet apparentement est linguistiquement très douteux (Le Roux, 1952a, 210; Guyonvarc'h, 1955b, 420; Sergent, 2000a, 215; Delamarre, 2003, 183). En fait, comme le suggèrent Pierre-Yves Lambert (2003, 198) et Bernard Sergent (même réf.), le théonyme est sans doute à rapporter à un gaulois **grannos/*grennos,* « poil », « barbe ». On en retrouve les équivalents dans les langues celtiques: vieil-irlandais *grend* et irlandais *greann,* « barbe »; vieux-gallois *grann* et breton *grann,* « sourcil » (même réf.). À la base, se reconnaît une racine **gher-*, « se hérisser », « faire saillie », « piquer » (Guyonvarc'h, 1956; Pokorny, 1959, 440; Degavre, 1998, 244; Delamarre, 2003, 183). Le terme gaulois s'est transmis au vieux et moyen français *grenon,* « poil de la barbe », « petite barbe », « favoris », « moustache » (qu'on rencontre déjà dans *La Chanson de Roland* sous la forme *gernon*). Il se conserve dans le provençal GREN, « moustache », l'espagnol *greña,* « cheveux ébouriffés », « tignasse », et le catalan *grenya,* « touffe de cheveux » (Roquefort, 1808, 712; Dottin, 1920, 261; Meyer-Lübke, 1935, 329). Selon le *F.E.W.,* d'autres dialectes garderaient trace de l'ancien mot gaulois: picard GUERNON, « moustache »; normand GRENONS, « favoris »; parler du Cantal GRINIA, « moustache », etc. (von Wartburg, IV, 1952, 267; Lambert, 2003, 198).

GRANNOS était donc, selon toute vraisemblance, le dieu « barbu », ce qui peut sembler saugrenu de prime abord. Un tel nom ne peut convenir à l'Apollon, dépourvu de toute barbe et de toute moustache. Cela prouve qu'en fait « l'Apollon gaulois n'en est pas un » (Sergent, 2000a, 211). L'assimilation de GRANNOS à Apollon est tardive; elle est due aux Romains (frappés par son pouvoir guérisseur, que souligne César: « [Chez les Gaulois] Apollon chasse les maladies ») (*GG2,* VI/17, 131). GRANNOS se rapporte en fait au dieu des eaux traditionnel des Indo-Européens, qui est normalement barbu (cas de Poséidon, de Neptune) (Sergent, même réf., 215; Guirand, 1937, 129-131). On a retrouvé à GRAND quelques têtes sculptées antiques à visage barbu; l'une d'elles au moins pourrait figurer le dieu GRANNOS (Collectif, 1991, 42, 48).

GRAND devait porter primitivement le nom d'*Andesina* (cité sur une carte ancienne des routes de l'Empire, et dont la localisation correspond tout à fait au



Représentation de divinité, tête sculptée découverte à GRAND en 1960, entre basilique et temple (Musée de Grand). On y a vu Esculape, fils d'Apollon, dieu de la médecine et de la guérison. Ce pourrait être GRANNOS, le « Barbu ».

site) (Bertaux, dans Collectif, 1991, 54-55). Le succès du culte rendu à GRANNOS explique que le nom du dieu gaulois ait fini par s'imposer comme appellation à la bourgade: la force du terme religieux effaça la désignation profane. Il est étonnant de voir que malgré les siècles ce nom est demeuré. Tout souvenir du culte ancien s'était effacé depuis longtemps. Les monuments arasés étaient oubliés. La christianisation avait recouvert le vieux culte païen (une légendaire sainte Libaire, martyrisée en ce lieu, ayant été chargée de faire taire la mémoire de l'ancien dieu). Aussi doutait-on – encore il y a peu: jusqu'aux découvertes épigraphiques et archéologiques – que GRANNOS ait été jamais révéré à GRAND. Pouvait-on imaginer situer en ce lieu perdu des Vosges le « sanctuaire le plus beau du monde »? Et comment aurait existé un sanctuaire d'eau sur un plateau calcaire dépourvu de sources, « remarquablement aride et désolé » (Jullian, VI, 1920, 471)? Les mots n'avaient pas menti, cependant. GRAND tirait bien son appellation du nom du dieu, même si elle cachait cette identité sous une orthographe induisant en erreur: un -D fut ajouté au Moyen Âge, « assimilation abusive amenée par l'étymologie populaire » (un document du XIe siècle rapportant la passion de Libaire évoque en effet « la cité qu'on appelle du singulier nom de GRAND à cause de son extrême grandeur ») (Sterckx, 1996, 66). Oubli du vrai sens des mots et peut-être volonté chrétienne de faire taire l'ancien dieu païen.

Devant la grande audience que connut le culte de GRANNOS, nous devons juger possible et même probable que d'autres lieux en France gardent trace du dieu. Bien sûr, – comme ce fut longtemps le cas pour GRAND – nous ne reconnaissons pas encore clairement dans nos noms son nom caché. Mais les pistes existent, qui pourraient permettre de rétablir des rapports d'étymologie.

Les appellations de GRANEJOULS (Tarn), de GRANÉJOULS (Lot) et peut-être de GRIGNOLS (Dordogne) semblent remonter à un modèle **Gran(n)o-ialo* désignant le « Lieu-de-GRANNOS » (Nègre, 1986b, 30; 1990, 188). La commune de GRIGNOLS est appelée *Granol* en 1072; plusieurs sites à vestiges gallo-romains y ont été repérés; « à l'ouest du bourg, en bordure du *Vern*, des briques et des éléments de canalisation en terre cuite (antiques?) ont été rencontrés près de la fontaine » (Gaillard, 1997, 129). Pour GRANEJOULS, écart de la commune de Cahuzac-sur-Vère, dans le Tarn, non loin d'Albi, la filiation linguistique est bien établie, puisqu'au début du IXe siècle est attestée la forme *Granoialo* (devenue en 1259 *Granuejol*) (Nègre, 1972, 20-21). Le lieu a été occupé à l'époque antique: on a retrouvé sur place les substructions d'une riche villa gallo-romaine, avec décors de mosaïque (conservés au Musée de Toulouse), et non loin de là ont été recueillis des tessons de poterie et des monnaies (Cambon et autres, 1995, 80-81). L'existence d'une source sacralisée (point d'eau qui permit à la villa de s'installer) peut être supposée. Les faits sont plus nets pour GRANÉJOULS, hameau de la commune de l'Hospitalet (Lot), proche de Rocamadour. Il est connu en 1326 sous la forme *Granuejols*, identique à celle de son homonyme tarnais. On peut lui supposer aussi le même modèle ancien **Granoialo*. Des traces d'établissement gallo-romain ont été trouvées sur le site: tuiles à rebord, débris de marbres antiques, restes d'une grande mosaïque… Les archéologues ont surtout découvert les vestiges d'un aqueduc avoisinant la source pérenne, qui fournissait en eau le hameau (dans les prés de *Bellefons*) (Labrousse, 1962, 592; Labrousse et autres, 1990, 76). L'existence de cette fontaine aux eaux captées peut avoir justifié – comme à Limoges – la tutelle divine de GRANNOS.

On a rapproché aussi du nom du dieu gaulois l'appellation de GRANE, commune de la Drôme (*Grana*, en 1163), supposée « ferme de GRANNUS » (Nègre, 1990, 161; Bouvier, 2002, 39). Le nom de la localité doit être relié à celui de la rivière qui traverse les lieux: la

GRENETTE, affluent de la Drôme (*Graneta*, en 1309 : « petite-*Grenne* ») (Joanne, III, 1894, 1785) : eau de GRANNUS ?

L'établissement de GRANS (Bouches-du-Rhône), près de Salon-de-Provence, remonte très vraisemblablement à l'époque antique : on a retrouvé à sa périphérie du mobilier gallo-romain : amphores, meules, poteries sigillées (Benoît, 1936, 99). Ce joli village « possède plusieurs belles sources qui alimentent [s]es fontaines » ; aussi Michel Roblin est-il tenté de rapprocher du nom du dieu son appellation, déjà connue en 1167 sous la forme *Grans*, et identique à celle attestée à GRAND, dans les Vosges, en 1458 (Roblin, 1964, 5).

Joan Coromines pense que le nom du village de GRANÈS (dans la haute-vallée de l'Aude) pourrait être tiré aussi du théonyme. Il repousse la forme *Granellis* (de 1319), qui est citée par le *Dictionnaire topographique* : cette localisation doit être erronée, *Granellis* n'ayant pu aboutir phonétiquement à GRANÈS (en fait prononcé « *Grànes* » dans le patois local). Le linguiste associe au contraire à GRANÈS le nom de famille théophore *Grannis*, attesté depuis 1247, et qui doit provenir de l'endroit (1973, 211-212). Pour étayer la thèse de Joan Coromines, il faut remarquer que GRANÈS est situé dans une région ayant connu une occupation celtique importante (RENNES-le-Château, à quelques kilomètres, fut un oppidum gaulois, peut-être fondé par d'anciens *Redones* de RENNES en Bretagne, comme le pensait Raymond Lizop ; son nom de *Redae* (attesté en 798) s'étant transmis au *pagus Redensis* (forme connue en 788) explique l'appellation du pays environnant : le RAZÈS) (Lizop, 1957 ; Grenier, 1959, 184 ; Moreau, 1972, 228 ; Fénié, 2000, 270). Surtout, la localité de GRANÈS est établie tout à côté (à 6,5 km) de RENNES-les-Bains, qui était une station thermale réputée dès l'Antiquité (pour ses cinq sources minérales : trois chaudes et deux froides) ; elle a laissé des traces archéologiques importantes : substructions d'édifices thermaux, mosaïques, vases, sculptures, monnaies… (Bonnard, 1908, 358-360 ; Grenier, 1959, 183-184). Il est tout à fait possible que le dieu GRANNOS y ait été invoqué.

Comme elle fut très liée aux eaux sacrées, on peut se demander (avec circonspection) si la vénération rendue à GRANNOS ne se retrouverait pas dans quelques-uns des toponymes du type GRANDFONTAINE ou GRANDFONT : s'agit-il dans tous les cas – comme on le pense communément – de « grandes sources » ? Trois localités du département du Doubs sont appelées GRANDFONTAINE. Celle nommée GRANDFONTAINE, au sud-ouest de Besançon, est attestée en 1078 sous la forme *Magnus Fonte* ; ce peut être une relatinisation, influencée par l'homonymie avec l'adjectif *grand*. On remarque que cette commune est située sur un petit cours d'eau nommé la GRAND *Fontaine* (Joanne, IV, 1896, 1758). Fut-il sacralisé ? GRANDFONTAINE, à Fournets-Luisans (*Grandis fontane* en 1188), pourrait être dans le même cas ; elle est située « sur un plateau du Jura fissuré de gouffres où les ruisseaux s'abîment » (Joanne, III, 1894, 1758). L'apparition et la disparition des eaux auraient-elles été jugées divines, comme à GRAND dans les Vosges ?

La GRANT-Font est un écart de Lacs, dans l'Indre. Il a été occupé dès l'époque antique (des margelles et murettes gallo-romaines y ont été découvertes). Le lieu se situe à la source d'un affluent de l'Indre (Coulon et Holmgren, 1992, 127). Des fidèles y prièrent-ils GRANNOS ?

Dans le Dordogne, tout près de Périgueux, on repère sur la commune de Saint-Laurent-sur-Manoire la *Source de* GRANFONT ou GRANDFONT. Elle est située à 80 km de Limoges, où on a vu qu'a été retrouvée récemment une inscription à GRANNOS. Aux lieux de cette source se repèrent les restes d'un aqueduc qui conduisait l'eau jusqu'à Périgueux, distant de 7 km : elle servait à y alimenter des thermes, au sud de la ville (Grenier, 1960, 154-

163). Une dédicace à un Apollon *Cobledulitavos* semble se rapporter à ces thermes (Grenier, 1960, 160). La fontaine aurait-elle été mise sous la protection de l'Apollon *Grannos*?

Enfin, on connaît à Briantes, près de La Châtre, dans l'Indre, une *Fontaine de* GRANFONT (aussi appelée *Fontaine Notre-Dame-de-Vaudouan*, car proche de la chapelle Notre-Dame, citée dès 1291). Elle est située dans le vallon dit de *Diane* ou des *Druides*, à deux kilomètres au sud du bourg. Des traces de l'ancienne religion gauloise peuvent être mises en évidence par l'archéologie; ne doit-on pas parfois les rechercher également dans les coutumes locales ancestrales? La fontaine de GRANFONT était un des lieux de pèlerinage les plus célèbres du Bas-Berry, encore très fréquenté au début de ce siècle (Cravayat et Tardy, 1947-1948, 32-33). La procession allait de la chapelle à la fontaine et retour « en contournant les deux monuments dans le sens des aiguilles d'une montre »: c'était précisément le sens des processions gauloises autour des temples (sur ces rites de « circumambulation », voir Cuillandre, 1944; Guyonvarc'h, 1966b, 314-315). Les malades allaient à la source dans l'espoir d'être guéris; de nombreux ex-voto (modernes) représentant bras et jambes y ont été déposés (Audin, 1978, 422). Ne serait-ce pas le souvenir d'un ancien culte gaulois par lequel semblablement les pèlerins venaient offrir jadis des ex-voto de guérison? Et le nom de cette source ne se rapporterait-il pas à GRANNOS?

Le rapprochement entre ces différents noms de localités ou de lieux-dits et le nom de GRANNOS – quel que soit le degré de probabilité du lien – ne deviendra bien sûr certitude que lorsque des inscriptions au dieu auront été découvertes dans les lieux... Indispensable, cette confirmation archéologique et épigraphique n'a rien d'improbable pour certains de ces toponymes: il faut rappeler que les inscriptions à *Grannus* n'ont été trouvées que très tardivement sur le site de GRAND; et souligner aussi que la dédicace au dieu GRANNUS de Limoges n'a été révélée qu'en 1987.

2.1.4. LUG

• *De LUG à Mercure*

Dans le texte de *La Guerre des Gaules*, César nous dit clairement que le dieu le plus honoré par les Gaulois était regardé « comme l'inventeur de tous les arts » (*GG2*, VI/17, 131). Le conquérant des Gaules nomme ce dieu « Mercure »; il ne nous révèle pas le ou les noms originaux de la divinité indigène, se contentant de recourir à une équivalence romaine pour ses concitoyens et lecteurs. Cependant, son aspect d'inventeur de tous les arts – trait totalement étranger au Mercure latin – peut aider à retrouver l'identité de l'ancien dieu celtique. Une piste s'ouvre à nous dans la comparaison avec la religion et la mythologie des Celtes insulaires (si leurs noms de dieux ont pris une originalité souvent différente de ceux de la Gaule, les traditions religieuses des Celtes insulaires sont indiscutablement nées d'un même fonds de croyances; elles sont seulement demeurées vives beaucoup plus longtemps, puisqu'on les retrouve dans les récits légendaires transmis par le Moyen Âge). Plusieurs théonymes gaulois se reconnaissent dans des noms de personnages de légendes irlandaises ou galloises (Lambert, 2003, 30). Henry d'Arbois de Jubainville, le premier, a remarqué que dans la fresque épique irlandaise de *La Bataille de Mag Tured* un personnage – connu par ailleurs pour le père du héros Cuchulainn – était présenté comme un maître de toutes les techniques, et surnommé *Samildanach*, c'est-à-dire le « Sympolytechnicien »: celui qui possède en même temps les nombreuses techniques, qui maîtrise tous les arts, tous les savoirs (à la fois charpentier, forgeron, champion, harpiste, héros guerrier, poète et historien, magicien, médecin, échanson, artisan, selon ce qu'en disent les textes irlandais médiévaux) (d'Arbois de

Jubainville, 1884, 178; Loth, 1889b; Sjoestedt, 1940, 59; Even et Le Roux, 1952, 294; Guyonvarc'h, 1980, 51-52; Sergent, 2004, 56-58). Ce personnage – à tout le moins surhumain – est appelé *Lug*. On le retrouve sous la forme *Lleu* dans un récit ancien du Pays de Galles (preuve qu'il s'agit d'une figure de premier plan qui a dû compter jadis pour les Celtes) (Loth, 1914, 207; Lambert, 1993, 95-118). Présenté dans les récits comme héros et roi supérieur, il devait être dans les légendes originelles dieu véritable. Il fut jugé assez important pour que son nom soit donné à une grande fête célébrée par les anciens Irlandais en son honneur: la *Lugnasad*, « Assemblée-de-LUG », terme qu'on retrouve dans l'irlandais moderne *Lughnasadh* (ou *Lùnasa*), où il a fini par nommer le mois d'« août » (et qui reste aussi présent dans le gaélique *Lugnasa*). La manifestation se tenait au début du mois d'août; elle a perduré jusqu'au XIX[e] siècle, et quelques localités continuent encore à la célébrer (Loth, 1914, 216-217; Le Roux et Guyonvarc'h, 1995, 155-156). *Lug*, le « Polytechnicien », n'aurait-il pas été ce dieu celtique des Gaulois que César présentait comme l'équivalent du Mercure latin? On peut être tenté de le croire.

• *Présence du nom de LUG en Celtie continentale*

Plusieurs historiens et linguistes ont souligné – Christian Goudineau, professeur au Collège de France, encore il y a peu – que LUG est « un dieu qui n'est attesté nulle part » sur le territoire de l'ancienne Gaule: divinité seulement supposée « au sein du panthéon celtique et gallo-romain » (Goudineau, 1998, 307; voir aussi les réserves de Pierre Flobert, 1968, 276). Il est vrai que les inscriptions n'ont encore livré en France aucune dédicace au divin LUG. Mais combien de grands dieux gaulois ne sont connus que par une seule attestation, comme ÉSUS ou CERNUNNOS; et certains, même, – non des moindres – ne se retrouvent jamais dans l'épigraphie: ainsi OGMIOS est-il cité seulement chez un auteur ancien! D'autres divinités ne sont jamais évoquées par les écrivains antiques, alors qu'elles avaient une importance certaine (telles BORVO, GRANNOS ou SIRONA).

Il faut souligner, d'autre part, que le nom de LUG, s'il n'a pas été pour l'instant découvert dans l'Hexagone, est bel et bien attesté sur l'ancien domaine celtique continental (il n'a donc pas été cantonné chez les Celtes insulaires). En Espagne, une inscription découverte à Péñalba de Villastar est dédiée à *Lugus* (*Luguei*, datif dédicatoire, deux fois employé) (Lejeune, 1955, 9-10; 1976-1977, 115; Bader, 1996, 298; Sterckx, 2002, 17). Dans le nord-est du même pays, à Osma (Vieille-Castille), ancienne ville de Tarraconaise, le dieu est également invoqué sous la forme plurielle *Lugoves* (*C.I.L.*, II, 2818) (Even et Le Roux, 1952, 295; Sterckx, 2002, 19). Sous cette même forme *Lugoves*, on retrouve son nom à Avenches, en Suisse, gravé sur un chapiteau de pierre calcaire (*C.I.L.*, XIII, 5078) (Vendryes, 1948, 278). Enfin, une inscription aux *Lugovibus* – bien qu'incertaine car mutilée – a été envisagée à Bonn, en Allemagne (*C.I.L.*, XIII, 8026) (sur ces différentes dédicaces, voir Loth, 1914, 206; Evans, 1967, 219-221; Flobert, 1968, 276). Révéré dans des pays jadis occupés par les Celtes continentaux, et qui plus est invoqué dans la région alpine (et peut-être rhénane) faisant partie de la Gaule, pourquoi LUG n'aurait-il pas été révéré, aussi, ailleurs en Gaule?

Un autre élément doit être pris en compte (que les analystes ignorent presque constamment): l'existence dûment attestée d'anthroponymes gallo-romains formés sur un radical *Lug-* (nous avons déjà constaté plusieurs fois que les Gaulois prenaient volontiers comme noms des noms de dieux; de même, aujourd'hui, nous nous protégeons de l'appellation d'un saint). On connaît *Lugus*, à Alès, sur un tesson; *Lugius*, à Narbonne; *Lugetus*, nom d'un potier (Billy, 1993, 99-100). Certains anthroponymes, formés de deux éléments, soulignent bien leur caractère théophore: *Lugurix*, à Genouilly, dans le Cher, sur

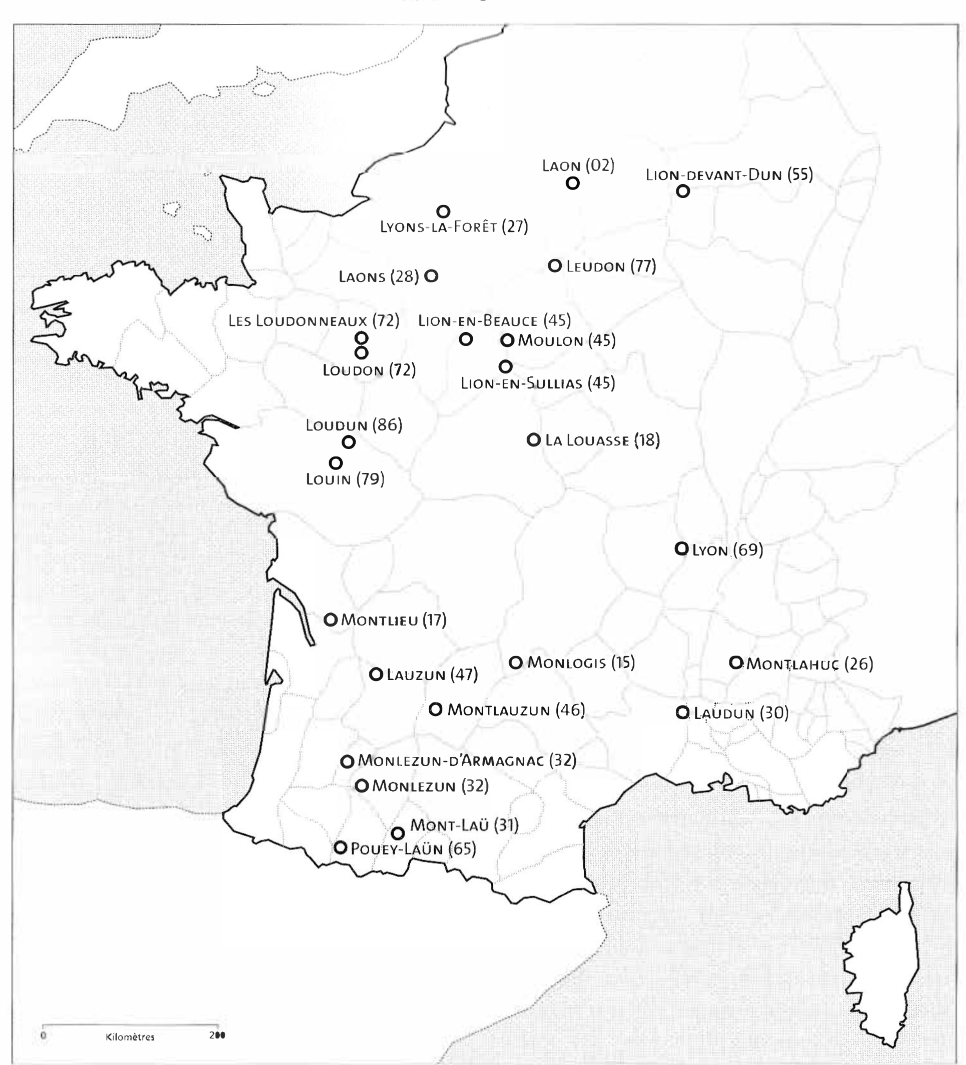
une stèle de grès (aujourd'hui exposée au Musée de Bourges) est un « composé en *-rix* à premier terme théonymique *lugu-* » ; il désigne mot à mot le « Roi-LUG » (Lejeune, 1988, 85-88) ; à Bibracte, sur un fragment de poterie, on retrouve le même nom sous la forme abrégée *Lugur* (Lejeune, 1985, 357) ; dans les inscriptions, sont répertoriés semblablement des dieux gaulois nommés *Albio-rix* et *Camulo-rix* (Billy, 1993, 5 et 41). On comparera l'anthroponyme *Lugurix* avec celui de *Lugotorix*, nom d'un chef breton du pays de Kent, capturé par les Romains en 54 avant J.-C., à qui César fait allusion dans *La Guerre des Gaules* (V/22). Est également attesté l'anthroponyme *Luguselva*, nom de femme relevé à Périgueux ; elle se disait « Celle-qui-appartient-à-LUG » ou « Celle-qui-s'en-remet-à-LUG » (Schmidt, 1957, 266 ; Evans, 1967, 220). Ajoutons que, selon Ernest Nègre, on pourrait reconnaître certains de ces anthroponymes dans des noms de localités d'aujourd'hui : LIGUEIL, en Indre-et-Loire (*Luggogalus*, en 774), serait une ancienne **Lugu-oialo*, « terre de *Lugus* » ; LUÉ, dans le Maine-et-Loire (*Lugiacus*, en 1060-1082), remonterait à un nom propre *Lugius* (avec suffixe *-acum*) ; LE DÉLUGE, dans l'Oise (*de Logio*, en 1152), contiendrait (avec la préposition *de*) un même anthroponyme *Lugius*, le toponyme ayant subi l'attraction du mot *déluge* ; enfin LUGON, en Gironde, se serait formée sur une forme de nom propre *Luguni* (Nègre, 1990, 182, 209, 226, 227). Au total, nous avons ainsi un bon petit contingent d'anthroponymes théophores qui confortent l'existence sur le territoire de la Gaule d'un culte au dieu LUG. Ils rendent plus probable le fait que des noms de lieux aient pu être donnés par les Gaulois en hommage à ce dieu.

- *Le dieu LUG dans nos noms de lieux*

Un modèle **Lugudunum*, « Forteresse-du-dieu-LUG », paraît se retrouver de nos jours dans l'appellation d'une série de localités : communes, villages et lieux-dits (Loth, 1914, 205-206 ; Vendryes, 1955, 644 ; Guyonvarc'h, 1963b ; Kruta, 2000, 69 et 712) (**fig. 15**). Parmi les plus reconnues – car les mieux attestées à date ancienne –, citons LAON (Aisne), nommée *Lugdunensis*, en 549 ; *Lu(g)u(d)unum* a normalement donné **Loo-on* écrit *Loon* ; la diphtongue *-oo-* est passée à *-au-*, d'où *Lauon*, **Lawon* et LAON, prononcé finalement comme le *taon* (Nègre, 1990, 171). On compte aussi LYON (Rhône), appelée par Strabon *Lougdounon* et par Pline *Lugdunum*. Comme pour LAON, l'évolution phonétique a érodé le modèle originel, qui se reconnaît mal ; mais on peut bien retracer les étapes de sa transformation : le *-g-* se trouvant devant consonne s'est affaibli et a dégagé un son [j] réduit à [i] : *Lugdunum*, **Lujdunum*, **Lidunum*. La finale a disparu progressivement : **Lidun*. Le *-d-* placé entre deux voyelles a fini par céder, tandis que le groupe *-un* se transformait en *-on* : *Lion*. Le *-y-* qu'on connaît aujourd'hui ne vise qu'à différencier à l'écrit le nom de la ville du nom de l'animal (Deroy et Mulon, 1992, 288). Ajoutons à ces deux toponymes illustres celui beaucoup plus modeste du Mont-LAÜ, lieu-dit de Saint-Bertrand-de-Comminges, qui a gardé l'appellation que la commune a perdue, car elle fut jadis *Lougdounon*, selon Ptolémée (et *Lugdunum*, dans l'*Itinéraire d'Antonin*). Le Mont-LAÜ aurait porté un habitat, peut-être avant l'occupation de la place forte de Saint-Bertrand (Ravier, 1978, 120 ; Billy, 1993, 99).

D'autres toponymes sont attestés sous la même forme *Lugdunum*, mais seulement à l'époque médiévale, ce qui trahit une retraduction de clerc (« rhabillage latin »), l'évolution phonétique des siècles ayant nécessairement écarté ces noms du modèle ancien. On ne peut être certain que l'attribution gauloise soit toujours juste, même si elle a des chances de correspondre assez souvent à la réalité linguistique : les interprètes de ces formes allaient-ils penser à recourir à un modèle *Lugudunum*, délaissé depuis des siècles, sans raisons motivées ? Sont dans ce cas LOUDUN (Vienne), *vicaria Lugdunensis*, en 904 ; MONLEZUN (localité

Fig. 15 - Noms de localités issus du gaulois *Lugudunum.



du Gers), *Lugduno*, en 1289 ; MONTLAHUC (hameau de la commune de Bellegarde, dans la Drôme), *Lugdunus*, en 1231 ; et aussi MONTLIEU-la-Garde (Charente-Maritime), *de Monte Lugduno*, à la fin du XIe siècle (Thomas, 1904, 55 ; Longnon, 1920-1929, 31 ; Vincent, 1937, 91 ; Duguet, 1995, 15).

Quelques appellations de lieux paraissent au vu de leurs formes anciennes devoir être rapprochées du nom du *lion*, telles LION-en-Sullias (Loiret), *de Leone*, en 1369-1370, ou LION-devant-Dun (Meuse), *ad Leones*, en 866. On a fait l'hypothèse de la présence de rochers en forme de lions dans les localités concernées (Nègre, 1990, 322). Ne s'agirait-il pas en fait – dans les cas cités au moins – d'une retraduction latine pseudo-érudite due à un effet d'homonymie avec le nom de l'animal (auquel on pouvait facilement penser) ? Ici l'interprétation des clercs peut être davantage sujette à caution. Nous pourrions donc avoir affaire à d'anciennes *Lugudunum*, au nom semblable à celui de l'ancienne capitale des Gaules.

Enfin, les formes anciennes d'autres localités – quoique déjà éloignées par les effets du temps – incitent à un rapprochement du modèle **Lugudunum*. LAONS (Eure-et-Loir), connue en 1250 sous la forme *Loon*, et LOUIN (Deux-Sèvres), attestée comme *Loono* en 1131, pourraient être assimilées au cas de LAON (Aisne), semblablement *Loon* à la même époque (XII[e] siècle), et qui est, on l'a vu, une *Lugdunum* assurée. Pour cette dernière cité, nous connaissons aussi la forme intermédiaire *Lauduni* (en 966) ; or elle se retrouve désignant d'autres localités, qu'on peut soupçonner de relever aussi du même modèle *Lugudunum*. Ce sont LAUDUN (Gard), *Laudunum*, en 1088 ; LOUDUN (Vienne), *Lauduno*, sur une monnaie mérovingienne, et en 799-800 ; MONTLAUZUN (Lot), *Lauduno*, en 1178 ; MOULON (Loiret), *Lauduni*, en 1152 ; MONLOGIS (Cantal), *Laudine*, en 1206. On y ajoutera LAUZUN (Lot-et-Garonne), *Lauzuno* au XIII[e] siècle, ce qui suppose phonétiquement un **Laudunum* antérieur, *-d-* étant passé à *-z-* comme aussi dans MONTLAUZUN (Nègre, 1990, 174). Pourraient être associées à ce groupe : LION-en-Beauce (Loiret), *Lodonensi*, en 886 (Guyonvarc'h, 1963b, 372) ; LA LOUASSE (Cher), *Lodun*, en 1257 (Gendron, 1998, 31) ; LEUDON-en-Brie (Seine-et-Marne), *Ludon*, en 1369 (Mulon, 1997, 39) ; LOUDON (Sarthe), *Lucduno*, en 692, et *Lodun*, en 1237, ancien manoir sur la commune de Parigné-l'Évêque (Sarthe), encore attesté de nos jours par le *Bois* et les *Étangs de* LOUDON (et qui a peut-être aussi donné son appellation au hameau de(s) LOUDONNEAU(X), *territorium Ledunis*, au XI[e] siècle, sur la commune de Saint-Mars-la-Brière, à quelques kilomètres au nord) (Guyonvarc'h, 1963b, 373-374 ; Moreau, 1983, 151).

Il est à noter que certains étymologistes, s'ils reconnaissent le plus souvent pour la seconde partie de ces composés le lien avec le gaulois *dunum*, nient pour la première tout rapprochement avec le dieu LUG, la rapportant à des anthroponymes. Le nom de personne *Laudo* serait ainsi à l'origine de LAONS (Eure-et-Loir) et de MOULON (Loiret). Le nom de personne *Laucus* aurait fait naître LAUDUN (Gard), LAUZUN (Lot-et-Garonne), LOUDUN (Vienne), MONTLAUZUN (Lot), MONLEZUN et MONLEZUN-d'Armagnac (Gers) (Nègre, 1990, 174 ; 1991, 848 ; Villette, 1991, 144-145). Peut-on estimer vraisemblable qu'une telle cohorte de dénommés *Laucus* et *Laudo* aient systématiquement investi les citadelles gauloises ou gallo-romaines en *dunum*, et que nous gardions le souvenir de tant de propriétaires homonymes restés bizarrement attachés à ces lieux ? On en doute fortement.

• *Le dieu des hauteurs*

Dans les différents toponymes cités, l'association exclusive du théonyme *Lugu-* avec le gaulois *-dunum* est une caractéristique sur laquelle on doit s'interroger. Que dénote-t-elle ? Nous avons vu, dans l'étude du vocabulaire de la guerre (*La Gaule des combats*, partie III, 2 sur « Les forteresses »), que l'appellatif *dunum*, assez répandu dans nos noms de lieux, servait à désigner des places fortes, installées le plus souvent sur des éminences. Effectivement, la très grande majorité des toponymes issus du modèle *Lugudunum* correspond à des localités établies sur des sites de hauteur. Il peut s'agir de plateaux, comme dans le cas de LAONS (Eure-et-Loir), LEUDON (Seine-et-Marne) ou LION-en-Beauce (Loiret) (Joanne, IV, 1896, 2095, 2160, 2199 ; Mulon, 1997, 39). Mais, fréquemment, on a affaire à des éminences isolées : buttes, coteaux ou collines : ainsi à LAUDUN (Gard), LAUZUN (Lot-et-Garonne), LOUDON (Sarthe), à LOUDUN (Vienne) et à LOUIN (Deux-Sèvres) (Joanne, IV, 1896, 2112, 2121, 2317, 2321). Le sens du second terme du composé s'étant occulté au fil des siècles, certaines de ces anciennes **Lugudunum* prendront à leur initiale l'appellation pléonastique de *Mont-*, comme MONLEZUN, Gers (*de Monte Lugduno*, en 1289), à laquelle

on doit pouvoir associer MONLEZUN-d'Armagnac (sans formes anciennes connues mais dans le même département que la précédente) ; MONLOGIS, Cantal (*Castrum de Monte Laudine*, en 1206) ; MONTLAHUC, Drôme (*Mons Lugdunus*, en 1231) ; MONTLAUZUN, Lot (*de Monte Lauduno*, en 1178) ; et MOULON, Loiret (*Montis Lauduni*, en 1152). On ajoutera le lieu-dit Mont-LAÜ, déjà cité comme éminence au nord-ouest de Saint-Bertrand-de-Comminges. Et aussi la butte de Pouey-LAÜN, à Arrens-Marsous, dans les Hautes-Pyrénées : *Pouey* provient du latin *podium*, « lieu élevé », « colline » (Billy, 1997b, 328).

Le texte irlandais ancien de *La Fondation du Domaine de Tara* (*Suidigud Tellaig Temra*) décrit LUG comme un géant : « Nous fûmes très étonnés par la grandeur de sa forme. Le sommet de ses épaules était aussi haut qu'un bois, le ciel et le soleil étaient visibles entre ses jambes, à cause de sa taille et de sa beauté » (Guyonvarc'h, 1980, 161). Il avait donc la grandeur d'un mont. Et c'est souvent sur des montagnes ou des collines que les fêtes en l'honneur de LUG (*Lugnasad*) étaient célébrées en Irlande (Sergent, 2004, 161-162). Nous savons que le dieu assimilé à Mercure fut honoré sous le surnom local de DUMIAS au sommet du Puy de DÔME (inscription *Mercurio Dumiati*), dans un sanctuaire où aurait trôné une statue gigantesque le représentant, haute de plus de 20 mètres, d'après Pline (Boucher, 1976, 103-106 ; Tixier, dans Claval et autres, 1985, 29-31 ; Provost et Mennessier-Jouannet, 1994b, 224 ; Sergent, 2004, 160). L'étude des « Hauteurs sacrées » nous a fait connaître aussi une dédicace à Mercure VOSÉGOS (*Mercurio Vos[ego]*), prouvant le lien entre le dieu assimilé au Mercure romain et la montagne sacrée des VOSGES. LUG (et les autres appellations par lesquelles on pouvait le désigner) aurait donc été un dieu en rapport de prédilection avec les hauts lieux (Sergent, 2004, 160-162). On ne pourrait alors s'étonner que son nom divin se retrouve à l'origine de localités correspondant à ce type de sites.

• *Le dieu des forteresses*

Le LUG irlandais est fréquemment dépeint dans les récits mythologiques anciens en jeune combattant, à la grande taille – les exemples précédents l'ont noté –, fort et brave, pourvu d'une lance invincible dont il frappe furieusement ses adversaires. Il fut donc perçu comme un dieu guerrier, un héros batailleur (Sergent, 2004, 53-56, 68-70). On peut y voir une autre raison expliquant que le théonyme LUG se retrouve associé dans les composés *Lugu-* au terme *-dunum* : l'étude de *La Gaule des combats* a montré que l'appellatif, s'il a été lié à des hauteurs, désignait d'abord dans la langue celtique une citadelle militaire, une place forte. Mis sous l'égide d'un dieu combattant, ces oppida pouvaient-ils craindre l'assaut ennemi ? Les noms semblent avoir représenté pour les peuples gaulois des témoins ostentatoires de puissance, des signes déclarés d'invincibilité contre les nations voisines. Il est tout à fait remarquable – chose qui ne paraît pas avoir été encore observée – que la plupart des *Lugudunum* gaulois (retenus comme les plus probables par les analystes et à ce titre inscrits sur notre carte) ont correspondu à des établissements situés vers les limites territoriales des peuples. LAONS était sur la frontière entre *Carnutes et Eburovices* ; LAUDUN, chez les *Volcae Arecomici*, se trouvait toute proche des *Cavares* ; LEUDON était implantée à la ligne de séparation entre *Senones* et *Meldi* ; LOUDUN, chez les *Pictavi*, s'était établie non loin de la frontière avec les *Turones* et les *Andecavi* ; LYONS-la-Forêt se situait à la limite des *Veliocasses* et des *Bellovaci* ; MONLEZUN, chez les *Ausci*, était voisine du territoire des *Bigerriones* ; MONLEZUN-d'Armagnac se trouvait au point de partage entre *Elusates* et *Tarbelli* ; MONLOGIS, chez les *Arverni*, jouxtait la frontière des *Ruteni* ; MOULON était près du lieu de partage entre les *Carnutes* et les *Senones*, etc.

Deux *Lugudunum* peuvent cependant sembler faire exception. LOUIN (Deux-Sèvres), si l'on se reporte à la carte des Cités gallo-romaines (Moreau, 1972), est implantée en plein cœur du territoire des *Pictavi*. En fait, cette *civitas* a regroupé après la Conquête des territoires qui étaient jusque là séparés (Rome ayant tenu à récompenser les Pictons de leur alliance a ajouté à leurs terres des terres de l'Ouest armoricain), si bien que LOUIN dut être établie anciennement près de la frontière entre la Pictonie primitive et l'État d'un autre peuple situé plus à l'ouest. On repère du reste sur la même ligne verticale que LOUIN, plus au sud, le lieu-dit du *Moulin de l'*AYRANDE (commune de Vasles), qui pourrait bien être un toponyme-frontière du type **Equoranda* (Hiernard et Simon-Hiernard, 1996, 46-47). LOUDON, dans la Sarthe, juste à l'est du Mans, paraît – semblablement – avoir été située en plein cœur de la Nation des *Cenomani*. En fait, il a existé une division intérieure ancienne du territoire cénoman ; une ligne de partage suivait du Nord au Sud le cours de la Sarthe, avant de faire un coude à la hauteur du Mans. Cette frontière primitive est vraisemblablement soulignée par des hydronymes GUIRONDE et GIRONDE qui la jalonnaient et dont la toponymie a gardé trace (Lambert et Rioufreyt, 1981, 132-133, 137, 140-141, et carte, 164).

• *Le dieu lumineux*

Divinité des hauts lieux et des places fortes, LUG a été également perçu comme un dieu lumineux, en rapport avec le rayonnement solaire (Loth, 1914, 207 ; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 403 ; Sergent, 2004, 23-28). Dans le texte irlandais de *La Mort tragique des Enfants de Tuireann* (*Oidhe chloinne Tuireann*), il est dit de LUG : « Son visage avait l'éclat du soleil » (Guyonvarc'h, 1980, 109). Sa chevelure était blonde ; son casque et sa cuirasse brillaient sous l'astre du jour ; ses habits montraient des broderies d'or ; ses chaussures même étaient dorées (Sergent, 2004, 29). Les indices mythologiques et linguistiques concordent : le nom de LUG se relie à une racine **leuk*/**luk* que l'on retrouve dans plusieurs autres langues indo-européennes, ainsi le grec *leukos* ou le latin *lux* (elle a donné naissance à de nombreux mots dans les langues modernes, comme l'allemand *Licht*, l'anglais *light* ou le français *lumière*, *luire*, *lune*, *lucide*, etc.) (Even et Le Roux, 1952, 306 ; Pokorny, 1959, 687-690 ; Sergent, 2004, 27-28). LUG représentait donc pour les Celtes le « Brillant », le « Lumineux » (le héros gallois *Lleu* a la même origine : en gallois, *lleu* signifie « lumière ») (Loth, 1914, 207). Les lieux que nous avons cités comme ayant tiré leur nom du théonyme celtique correspondent à des sites bien exposés à la lumière, facilement ensoleillés. Ainsi, LAUDUN (Gard) s'est développée en amphithéâtre sur une colline de 122 m dominant la Tave ; LAUZUN (Lot-et-Garonne), au penchant d'une colline de 100 m ; LOUIN (Deux-Sèvres), sur la pente d'une hauteur bordant le Thouet (Joanne, IV, 1896, 2321). On doit parler aussi de LAON (Aisne), encore dénommée *Montlaon* dans les textes du Moyen Âge, ainsi dans *Floovant* (Taverdet, 1998). Sa ville haute, campée sur sa montagne claire – butte abrupte de plus de 100 mètres – boit la lumière de l'immense plaine champenoise, d'où elle se détache de façon saisissante.

Enfin, il faut évoquer la plus célèbre de toutes les « Citadelles-de-LUG » : LYON, et sa colline de Fourvière qui, à plus de 100 m aussi, au-dessus des brumes de la Saône et du Rhône, dresse sa roche vers le soleil levant. Là, peut-on penser, « les Celtes avaient depuis longtemps accoutumé de venir adorer le dieu que, chaque matin et presque à leur portée, ils voyaient émerger de la sierra alpestre » (Audin, 1979, 71). « Est-il lieu mieux prédestiné à l'adoration du soleil levant que ce site où la vue sur l'orient est extraordinairement belle ? », ajoute Amable Audin (1962, 156). Déjà Sénèque (dans l'*Apocoloquintose*, 7, 2, v. 9-10) faisait dire à un de ses personnages à propos du site de LYON : *Vidi duobus imminens fluviis iugum,/ quod Phoebus [...] semper obverso videt*, « J'ai vu, surplombant deux fleuves,/ une colline que

Phébus à son lever regarde toujours en face » (cité par Flobert, 1968, 270 ; repris par Roman, 1985, 52). Rien de mieux justifié, donc, que cette appellation de « Hauteur forte du dieu lumineux ».

• *Le dieu des centres religieux et des assemblées sacrées*

Plusieurs des noms de localités issus du composé *Lugudunum* correspondent à des sites qui resteront en rapport majeur avec le sacré, comme si la tutelle de LUG les avait marqués d'un sceau divin.

Le bourg de LOUIN (Deux-Sèvres), qu'on a vu installé sur la pente d'une colline, a révélé un hypogée gallo-romain, un mausolée (du IVe siècle), et une nécropole à inhumation (du Ve siècle), indices, peut-être, d'une utilisation prolongée du site à caractère religieux (Hiernard et Simon-Hiernard, 1996, p. 189-194).

Mont-LAÜ (Haute-Garonne) a gardé le nom que portait la colline voisine de *Lugdunum*/Saint-Bertrand-de-Comminges. Dans ce simple village, les archéologues ont révélé un grand temple gallo-romain, une nécropole (V^e^-VIe siècles) et aussi une importante basilique paléo-chrétienne (du IVe siècle), qui fait de Saint-Bertrand la plus ancienne chrétienté des Pyrénées. Elle acquerra très tôt le titre – conservé jusqu'à la Révolution – d'évêché du Comminges. Délaissant le nom de l'antique LUG, elle prendra le nom sanctifié de l'évêque ayant relevé l'importance de la capitale religieuse et entrepris la construction de sa grande cathédrale, qui pérennisait l'ancienne sacralisation du site (Eydoux, 1960, 183-189 ; Aymard, 1997, III, 125).

Le destin de l'ancienne citadelle gallo-romaine des Rèmes, LAON, est resté aussi éminemment lié à la religion. Saint Rémi fonda un évêché au lieu de l'antique *Lugdunum* dès le Ve-VIe siècles. Les rois s'approprient le sacré. Ils feront de LAON un siège royal, capitale carolingienne entre le VIIIe et le Xe siècle. Une cathédrale gothique – l'une des plus anciennement bâties – va trôner majestueuse, sur le rocher ; tout près d'elle on installera le palais épiscopal. Durant tout le Moyen Âge, la cité sera centre religieux et intellectuel de renom (Michelin, 1982, 104-105).

L'ancienne *Lugdunum* de LYON a été et est demeurée un haut lieu religieux. Longtemps, on a ignoré le passé gaulois de Fourvière (Lacroix, 2004a, 140). Les historiens affirmaient qu'aucune occupation protohistorique n'avait existé sur cette colline de LYON, et que la ville remontait à la création par le proconsul Munatius Plancus d'une colonie romaine, en 43 avant J.-C. (Goudineau, 1998 ; Poux, dans Poux et Savay-Guerraz, 2003, 88). L'étymologie gauloise du nom de la ville paraissait presque incongrue. Des recherches récentes ont établi que le site a bien été occupé à l'époque laténienne, et même que des lieux sacrés ont existé en plein cœur de cette colline : grands enclos quadrangulaires fossoyés, où se déroulèrent des banquets à caractère rituel (Maza, dans Poux et Savay-Guerraz, 2003, 102-105). À LYON sera fondée la première église chrétienne de Gaule. La basilique de Fourvière s'élève aujourd'hui sur les lieux où jadis on dut prier le dieu celtique. L'archevêque de la cité porte toujours le titre honorifique de « Primat des Gaules ». La lumière du LUG païen s'est faite clarté de la foi chrétienne. C'est à LYON, cité des Gaules, centre politique, administratif et religieux après la Conquête, qu'Auguste décida d'instituer un culte impérial et de construire un autel monumental dédié à la Rome divinisée et à Auguste perçu dans son pouvoir religieux. Le sanctuaire, installé sur la hauteur rivale de Fourvière, la colline de la Croix-Rousse, près de l'amphithéâtre, fut inauguré en l'an 12 après J.-C. Tibère, le successeur d'Auguste, y fera révérer le *Mercurius Augustus*, comme plusieurs inscriptions retrouvées l'attestent. Le culte impérial prenait la succession de

Gobelet d'argent de LYON (Ier siècle avant J.-C., Musée de la Civilisation gallo-romaine). Le personnage assis pourrait représenter le dieu LUG. Il est entouré de plusieurs animaux, et juste devant son visage un corbeau vole. Rappels que *Lugdunum*/LYON est la « Forteresse-de-LUG » et aussi la « Forteresse-des-Corbeaux » ?



la dévotion autrefois rendue à la divinité celtique. On décida la tenue d'une « Assemblée des Gaules », *Concilium Galliarum*, près de l'emplacement du sanctuaire gallo-romain ; elle allait réunir chaque année les délégués des soixante Cités des Gaules, ainsi tenues à reconnaître la puissance sacrée de l'Auguste (Le Roux, 1952b). Habilement, cette fête solennelle fut placée le 1er août, qui était le mois de la naissance d'Auguste, et d'où il tire son nom (l'appellation de notre mois d'*août* en étant le souvenir). Mais cette date – hasard étrange ! – coïncidait avec celle fixée par les Celtes pour célébrer chaque année la fête de LUG, que nous avons évoquée : la *Lugnasad*, « Assemblée-de-LUG », fête populaire bien attestée en Irlande, qui célébrait la fonction royale, et durant laquelle se tenaient toutes sortes de réunions : festins, jeux, courses de chevaux, concours d'esprit, foires, et peut-être aussi débats politiques... (Le Roux et Guyonvarc'h, 1995, 113-163 ; Sergent, 2004, 132-133, 318 et suiv. ; Kruta, 2000, 712). Elle fit considérer le dieu LUG comme dieu initiateur et protecteur des assemblées : « Lug, fils d'Ethliu ; c'est lui qui le premier inventa au commencement l'assemblée », précise une version du texte irlandais des *Aventures de Tuirill Biccreo et de ses fils* (trad. Guyonvarc'h, 1980, 123). Les Gaulois de l'Indépendance ne célébraient-ils pas jadis cette fête, en particulier à LYON ? Et les Romains n'auraient-ils pas repris, en la travestissant, la commémoration sacrée ? « L'assimilation ou plutôt l'absorption par le culte impérial de la fête gauloise et de la [...] divinité du panthéon indigène marquait ainsi le premier pas de la romanisation » (Le Roux et Guyonvarc'h, 1995, 162).

D'autres **Lugudunum* que LYON ont pu jouer jadis un rôle fédérateur. On a évoqué la tradition de centre politique et intellectuel attaché à LAON. Jean-Marie Desbordes (1971, 201) remarque que LION-en-Sullias (suspectée d'être une ancienne « Citadelle-de-LUG ») « se trouve inscrit[e] dans la zone où l'on place habituellement le *locus consecratus* dont parle César » (« À une époque déterminée de l'année, [les druides] tiennent leurs assises dans un lieu consacré, au pays des Carnutes, qui passe pour être au centre de toute la Gaule. ») (*GG2*,

VI/14, 129). À l'extrême sud-est du territoire des Carnutes, cette LION-en-Sullias n'aurait-elle pas joué le rôle de sanctuaire fédérateur, par sa position à la limite de plusieurs Cités (frontière avec les *Bituriges*, avec les *Senones* et un temps avec les *Aedui*) ? Le même auteur cite aussi le site de LION-devant-Dun, dans la Meuse, « où un bel oppidum de la Tène a été reconnu », et où « se réunissaient les trois anciens diocèses de Reims, de Trèves et de Verdun » (jadis à la frontière des *Remi*, des *Treveri* et des *Mediomatrici*), au « carrefour de trois régions naturelles: l'Argonne, le plateau jurassique de Lorraine et la plaine alluviale de la Meuse » (même réf., 199). Mais cette analyse doit pouvoir s'appliquer à bien d'autres anciennes **Lugudunum*: nous avons souligné qu'elles se situaient toutes près de la frontière de plusieurs peuples gaulois; elles ont pu jadis tenir, tout à fait couramment, un rôle religieux et fédérateur, sous l'égide du dieu LUG.

2.2. Figures féminines

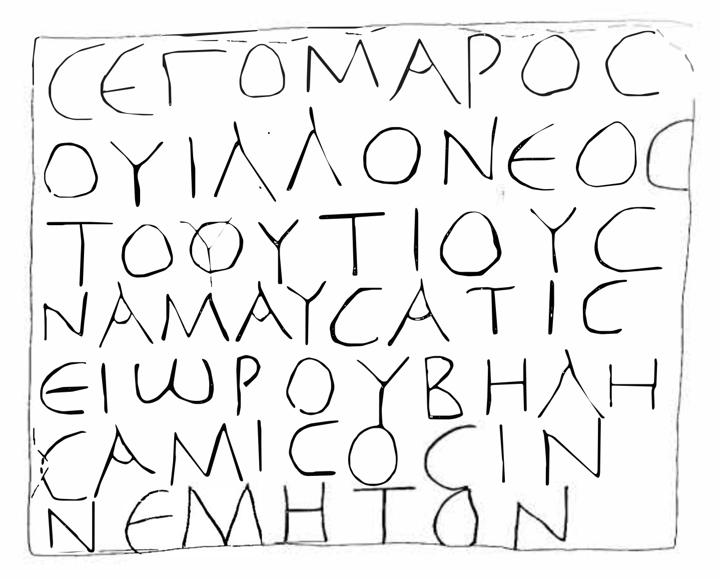
César mentionne – dans leur équivalence romaine – plusieurs grands dieux masculins gaulois; mais il ne cite, face à eux, qu'une seule déesse. Il limite ses attributions à l'enseignement des travaux manuels, conception sans doute trop étroite: on peut penser que la grande divinité féminine des Gaulois exerçait des prérogatives plus importantes, car unique elle devait être plurifonctionnelle: liée à la fois à des aspects sacrés, guerriers et productifs. Aussi il ne nous étonne pas que ses surnoms gaulois – correspondant aux différents aspects de cette déesse – aient été assez nombreux et variés (nous avons déjà rencontré ceux d'ARDUENNA, ARTIO, DEVA ou DIVONA, ÉPONA, ICAUNA, SÉGÉTA, SÉQUANA, SOUCONNA...). Comme pour les dieux masculins, nous limiterons notre étude à quelques figures principales, qui ont laissé des traces nettes dans notre toponymie.

2.2.1. BÉLISAMA

Le théonyme *Belisama* nous est connu par deux inscriptions antiques, issues de régions très différentes.

L'une provient de Saint-Lizier, en Ariège; elle est gravée sur un petit autel en marbre blanc (aujourd'hui encastré dans une pile du pont de Saint-Lizier, car la pierre fut récupérée comme matériau de construction). La dédicace (écrite en langue latine) est faite à la *Minervae Belisamae* (*C.I.L.*, XIII, 8) (Allmer, 1895, 375-376; Lapart et Petit, 1993, 155). Elle émane d'un citoyen du peuple des *Consorani* dont Saint-Lizier était l'oppidum principal (Lizop, 1931a, 214). Malgré la tutelle officielle de Minerve (qui entraînera partout en Gaule l'importation d'images stéréotypées de la déesse, en tunique longue, casquée, bouclier et lance à la main), l'attachement des croyances à la vieille divinité celtique ne s'était donc pas estompé: il justifie mieux la transmission de toponymes liés au nom de la déesse (Boucher, 1976, 137-140).

L'autre inscription a été trouvée loin de là, dans le Vaucluse, à Vaison-la-Romaine, preuve que BÉLISAMA n'était pas une simple divinité locale, « topique ». Gravée sur une petite dalle de calcaire, datée du IIe ou du Ier siècle avant J.-C., elle nous renseigne sur un état de la religion gauloise antérieur à la Conquête. La dédicace (inscrite en lettres grecques) a été rédigée en langue gauloise. La forme théonymique *Belesama* au lieu du *Belisama* attendu ne doit pas étonner: le flottement *e/i* était fréquent dans la langue gauloise (nous l'avons déjà rencontré dans les formes concurrentes *Belenos/Belinos*). La dédicace provient d'un sanctuaire consacré à la déesse, à qui un dévot de la Cité de Nîmes, venu chez les Voconces, avait rendu hommage, en faisant don (pense-t-on) d'un pilier délimitant l'espace sacré. Cette offrande, ce dédicant



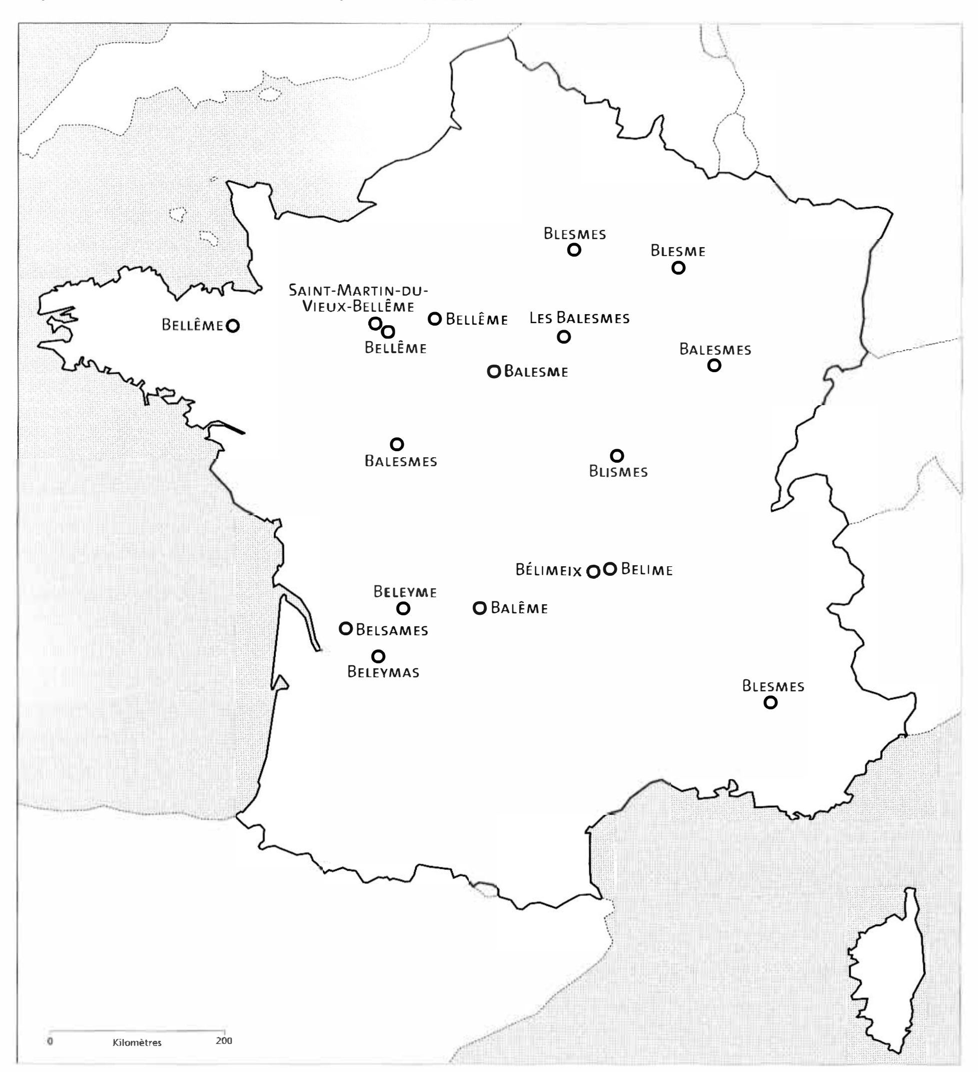
Dédicace à BÉLÉSAMA, découverte à Vaison-la-Romaine (exposée au Musée lapidaire d'Avignon). *Segomaros Villonos toutius namausatis ieuru Belesami sosin nemeton* : « Segomaros, fils de Villu, citoyen de Nîmes, a offert à BÉLÉSAMA [l'aménagement de] ce lieu sacré » (Lejeune, 1985, 205-209 ; Lambert, 2003, 86-87).

venu d'une Cité étrangère, l'existence d'un temple spécialement dédié à BÉLISAMA, prouvent qu'on a affaire sans doute à une divinité de haut rang. Et l'on peut conjecturer que d'autres sanctuaires consacrés à BÉLISAMA existaient chez d'autres peuples gaulois.

On s'étonne donc moins que le nom de la déesse ait pu survivre – comme cela semble être le cas d'après l'étude des formes anciennes – dans une vingtaine de localités ou lieux-dits de France (**fig. 16**). Ils sont situés aussi bien dans le Nord-Ouest que dans l'Est, le Centre, les Alpes, le Sud-Ouest, le culte de BÉLISAMA ayant dû se répandre largement, de l'époque de l'Indépendance aux âges gallo-romains. Faut-il croire – comme pour BÉLÉNOS – à une origine méridionale du culte, centre à partir duquel il aurait rayonné? Les noms de lieux qui ont enchâssé le nom divin correspondraient aux points où l'éloignement avait porté le culte. Citons, parmi les toponymes ayant vraisemblablement gardé souvenir de la déesse, deux BALESMES : en Indre-et-Loire (commune de Descartes, *Belesma*, en 1207) et en Haute-Marne (*Balema*, en 1245, *Belismus*, en 1276) ; un BALÊME en Corrèze (commune d'Affieux, *Balesme*, au XIII[e] siècle) ; un BELIME, dans le Puy-de-Dôme (commune de Courpière, *Belisme*, en 1353) ; et un BÉLIMEIX, à Reignat, dans le même département; plusieurs BELLÊME : en Ille-et-Vilaine (commune de Hédé, *Balesme*, en 1414), dans l'Orne (*de Belismo*, en 1092), et peut-être dans l'Eure-et-Loir (commune de Chuisnes, lieu mentionné *Bellesme*, en 1624) ; un BLESME, dans la Marne (*Belesma*, en 1094) ; deux BLESMES : dans l'Aisne (*Belesmia*, en 1131), et dans les Hautes-Alpes (commune de Serres, *Blesma*, en 1398) ; un BLISMES : dans la Nièvre (*Belisma*, en 1287) (Lot, 1928 ; Guyonvarc'h, 1962 ; Nègre, 1990, 160-161 ; Billy, 1996a, 166). Parmi les localités et lieux-dits cités, plusieurs ont révélé aux archéologues des sites gaulois ou gallo-romains, ainsi BALESMES (Indre-et-Loire), BALESMES-sur-Marne (Haute-Marne), BÉLIMEIX (Puy-de-Dôme), BELLÊME (Orne), BLESME (Marne), BLISMES (Nièvre)... (Fauduet, 1993b, 132 ; Thévenard, 1996, 118-119 ; Provost et Mennessier-Jouannet, 1994b, 258 ; Bernouis, 1999, 85 ; Chossenot, 2004, 236-237 ; Bigeard, 1996, 74).

En certains de ces lieux, BÉLISAMA put être vénérée comme une divinité fondatrice et protectrice, gloire de la cité (de même qu'à Vaison, cas d'un sanctuaire relié à une agglomération). Cependant, un tiers seulement des toponymes correspond à d'actuelles

Fig. 16 - Noms de lieux issus du gaulois *Belisama*.



communes. Une majorité d'appellations désigne des petits villages, de simples lieux-dits, écarts, fermes... : endroits dispersés, éloignés, où le nom de la déesse a été gardé intact et inconnu dans l'oubli du temps. On pouvait peut-être y trouver jadis des petits sanctuaires de campagne, modestes lieux de dévotion à la déesse. Christian Guyonvarc'h remarque que plusieurs des toponymes liés au nom de la déesse sont situés sur d'anciens domaines qui appartenaient à des établissements religieux (« Il faudrait peut-être prendre garde aux quelques monastères bénédictins établis à proximité des toponymes concernés »): tels l'étang de BELLÊME, en Eure-et-Loir (propriété du prieuré bénédictin de Marmoutiers); le village de BLESMES, dans l'Aisne (sur le territoire de l'abbaye de Chézy) ; le lieu-dit BLESMES, dans les Hautes-Alpes (inclus dans les terres du prieuré bénédictin de Chiusa) (Guyonvarc'h, 1962, 165, 163,162). Les autorités chrétiennes purent être tentées de détourner les anciennes dévotions païennes en s'installant sur les lieux mêmes où elles étaient pratiquées.

Il est possible que parfois le culte à BÉLISAMA ait été associé à des sites d'eau. Ptolémée (II, 3, 2) mentionne l'estuaire de la *Belisama*, qui pourrait correspondre à l'embouchure de la Ribble (dans le Lancashire) (Allmer, 1895, 376; Guyonvarc'h, 1962, 165; Rivet et Smith, 1979, 267-268 et fig. 33). On a fait l'hypothèse que le BLIMA, petit cours d'eau affluent du Dadou, dans le Tarn, tirerait son appellation du nom de la déesse: il aurait été surnommé le « Ruisseau-de-BÉLISAMA » (**Belisamanum [rivum]*) (Nègre, 1990, 161). Le toponyme BLESMES (dans les Hautes-Alpes) désigne à la fois un lieu-dit et un petit cours d'eau; BELSAMES (en Charente-Maritime) est le nom d'un gué (sur la commune de Boresse-et-Martron) (Guyonvarc'h, 1962, 162). On a pu avoir affaire à des eaux sacralisées: au paragraphe précédent a été cité, en Eure-et-Loir, près de la commune de Chuisnes, un lieu nommé BELLÊME désignant un étang, également proche d'une fontaine patronnée par saint Sanctin, « sans doute un sanctuaire de l'eau guérisseuse au bord d'une route » (Gendron, 1998, 41). BALESMES (en Haute-Marne, au sud de Langres) est petite localité tout à côté des sources de la Marne, site jadis révéré (Thévenard, 1996, 118-119; Tamine, 1999, 35). Cependant, le rapport possible de BÉLISAMA avec les eaux se trouvant limité à ces quelques cas, d'interprétation parfois incertaine, on ne saurait dire que la déesse fût une divinité spécialement liée aux fontaines et aux ondes sacralisées. Elle a pu en patronner certaines, des fidèles invoquant son intercession; mais elle n'était pas une déesse des eaux.

On ne considérera donc pas BÉLISAMA comme le répondant féminin du dieu BÉLÉNOS (dont le rapport avec l'élément liquide a été, nous l'avons vu, au contraire important). Au reste, les théonymes ne sont jamais cités ensemble; elle n'était donc pas sa parèdre. Cependant le radical théonymique des deux divinités paraît identique. On peut donc voir dans le nom de la déesse un thème *belo-*, « fort », « puissant », comme Xavier Delamarre l'envisage (2003, 72); ou bien une racine *bel-*, issue d'un indo-européen **bhel-*, « briller », « enfler comme le feu » (à laquelle s'attachait une notion religieuse de lumière vive, d'éclat lumineux), idée que nous avons privilégiée pour BÉLÉNOS (Le Roux et Guyonvarc'h, 1995, 202). L'élément *-isama/-isamos* se retrouve à l'origine de toponymes issus de la langue gauloise, où il jouait le rôle de suffixe à sens superlatif (adjoint à une forme adjectivale substantivée): OISÈME (localité d'Eure-et-Loir) procédait d'**Uxisama*, la « Très-Haute » (*Oysesma*, en 1133); DUESME (commune de Côte-d'Or) pourrait correspondre à un modèle **Dubisama*, la « Très-Sombre » (*Duisma*, attesté au XIe siècle), etc. (Dauzat, 1960, 145-149; Dauzat et Rostaing, 1978, 255). BÉLISAMA était donc littéralement la « Très-Forte », la « Très-puissante »; ou bien la « Très-Claire », la « Très-Brillante », la « Très-Rayonnante »: la déesse de l'éclat lumineux (comme BÉLÉNOS était peut-être le « Divin-Brillant »).

Dans cette seconde hypothèse, le surnom gaulois de la déesse « Très-Lumineuse » équivaudrait pour le sens au nom grec d'*Hellène*, littéralement « Maîtresse-de-la-Lumière », « Maîtresse-de-l'Éclat-lumineux » (Losada Badia, 1992, 75-76). Or, il s'agit d'une ancienne épithète de l'aurore (qu'on retrouve dans les textes védiques). « La théologie s'explique souvent par la cosmologie » (Jouet, 1996, 273). De nombreux indices donnent à penser qu'Hélène a été « sur le plan humain [...] la représentation de la déesse Aurore » (Haudry, 1987, 93-94). BÉLISAMA aurait-elle représenté en Gaule Celle qui chasse les ténèbres: la force du soleil levant, divine gardienne du seuil crépusculaire? La déesse pouvait symboliser en ce cas non seulement l'aurore mais aussi la force du soleil rajeuni de la nouvelle année, le retour à la saison claire (car au cycle quotidien on a dû superposer le cycle de l'année, le printemps représentant l'aurore des saisons) (Haudry, 1987, 288-289). Les populations des campagnes l'auraient priée parce qu'elle représentait avant tout la sortie promise de la ténèbre hivernale, le renouveau

perpétuel de la nature, le soleil triomphant du printemps : « la libération de l'aurore du cycle cosmique » (Haudry, 1987, 289). Cette idée peut cadrer avec le fait que les toponymes dérivés du nom de BÉLISAMA correspondent le plus souvent à des sites ruraux : selon Paul-Marie Duval, la Minerve gauloise aurait été « la patronne des petites gens, une divinité vraiment populaire » (1976, 83). Mais il s'agit là de suppositions, d'interprétation, nullement de certitudes.

Notons pour finir que le nom de la déesse s'est conservé dans des noms de famille issus de toponymes formés à partir du théonyme *Belisama* : BELLIME et BELIME (dans la Champagne, la Bourgogne, le Forez), peut-être simplement gens originaires de BLISMES ou autres BALESMES (Dauzat, 1977, 26 ; Morlet, 1991, 93). De façon plus significative, des prénoms auraient gardé le souvenir de BÉLISAMA (mais aujourd'hui presque totalement inusités) : BÉLIME et aussi BÉLISE, qu'on trouve comme personnage chez Molière (dans *Les Femmes savantes*) (Cherpillod, 1988, 52 ; de Benoist, 1990, 32). La popularité longtemps conservée de l'ancienne déesse avait pu les susciter.

2.2.2. *MATRAE et MATRONAE*

L'étude des « Eaux sacrées » nous a montré que les peuples gaulois révéraient des déesses-Mères, perçues comme génératrices des créatures du Monde, bienfaitrices fécondes de la vie, dont les noms (latinisés) relevaient du nom celtique de la mère (thème *matir/matr-*) (Lambert, 2003, 88). Les traditions religieuses propres aux Celtes ont dû être enrichies de plus anciennes croyances – préindo-européennes – dans le pouvoir de la *Terra Mater*. La popularité de ces cultes a été grande en Gaule (même si César, évoquant la religion gauloise, n'en dit pas un mot).

- *Témoignages archéologiques et linguistiques sur l'importance des déesses-Mères*

Les très nombreuses sculptures sur pierre et figurines de terre cuite qui représentaient les Mères (fabriquées en Gaule dans des ateliers spécialisés, et largement diffusées) sont une preuve manifeste du « succès » de ces déesses. Nous en gardons des centaines d'exemplaires (et « on peut en voir pratiquement dans chaque musée de France ») (Deyts, 1992a, 66). Ces figurations donnent les mêmes images paisibles : femmes, souvent assises (sur une banquette ou un grand fauteuil d'osier), dont le visage exprime la plénitude et la majesté, parfois la bonté ou la douceur, portant des fruits, tenant une corne d'abondance, tendant une patère, ou bien berçant ou allaitant des nouveau-nés. On lit à travers ces symboles simples des idées de fertilité, de prospérité, de richesse, de bonheur, toutes faveurs que les fidèles espéraient gagner par leurs invocations (Deyts, 1992a, 58-68).

Les témoignages linguistiques établissent pareillement la place de premier rang que les déesses-Mères ont tenue en Gaule dans la piété des fidèles. On est frappé par le nombre des dédicaces aux *Mères* – auxquelles il faut ajouter les épithètes spécifiques qui les accompagnent –, mais aussi par la diversité des variantes linguistiques de leur nom : *Matra*, *Matrae*, *Matres*, *Matrona*, *Matronae*, *Mairae*, relevées dans les inscriptions et les textes anciens, preuve de la vitalité de ces cultes (de Vries, 1984, 129 ; Clavel-Lévêque, 1989, 342). Nous avons vu dans l'étude des « Forces révérées » l'importance des traces toponymiques que les « Divines-Mères » nous ont laissées. Des dizaines de noms de lieux faits sur leur nom se retrouvent partout en France : rivières (MADOURNEILLE, MARNE, MARONNE, MÉTERENBECQUE, MEYRONNE, MODER...) ; sources (MAYRES, MARONNE, MEYRONNE(S)...) ; et nombreuses localités établies à proximité (MARNES, MAROMME, MAYRES, MEYRIÉ, MAYRONNES ou MEYRONNE(S), MÉTEREN, MOTHERN, peut-être aussi MAREY,

MÉRÉ, MORNAY...). À la large diffusion des bas-reliefs et statuettes paraît répondre la large diffusion des noms.

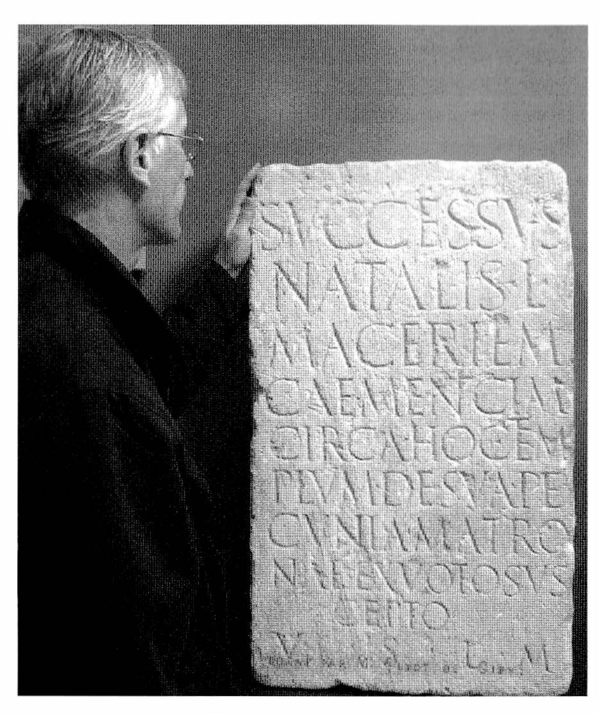
- *Les déesses-Mères et les eaux*

Le lien très fort établi avec l'eau (ondes courantes ou naissantes) est une constante des souvenirs linguistiques laissés par ces déesses sur laquelle on doit s'interroger. On peut l'estimer étranger aux figurations ; on l'y retrouve pourtant bien illustré. La divinité tient assez souvent à la main une patère dont elle verse vers le sol le contenu : « coupe d'où coule la part des bienfaits terrestres qui revient aux dieux pour retourner à l'homme » ; à Naix (Meuse) sont même représentés une cruche et un vase à deux anses que tient une jeune fille au côté de la déesse (Deyts, 1992a, 62 et 63). Les pommes, les raisins, les épis que les Mères portent fréquemment montrent les fruits donnés par la terre fertilisée par l'eau divine. Elles offrent à chacun les bienfaits de la vie ; et l'eau est richesse première : manifestation concrète de leur pouvoir nourricier en même temps qu'expression symbolique de leurs dons.

Des traces antiques des dévotions en rapport avec les eaux rendues aux « Divines-Mères » sont peut-être encore perceptibles à travers certains noms de lieux, témoignages rares associant archéologie et toponymie. À Corgoloin (Côte-d'Or), au nord-est de Beaune, tout à côté d'une ancienne voie romaine, se repère un lieu-dit *les Bonnes*-MAIRES. On a retrouvé dans ces terrains traversés par les eaux un grand nombre de monnaies qui y avaient été déposées en dévotion, et exhumé aussi un groupe sculpté de Divines-Mères (aujourd'hui au Musée de Beaune), stèle montrant trois de ces déesses assises, drapées, avec enfant et corne d'abondance remplie de fruits (Utinet, 1899, 156 ; Espérandieu, III, 1910, 160, donnant photographie, mais la localisation est erronée ; Thévenot, 1969, 309). On peut se demander si l'appellation de MAIRES (à comparer aux différents MAYRE(S), MEYRONNE(S)) ne provient pas de l'ancien thème celtique *matir* attaché aux eaux sacrées ; le nom a pu être ensuite réinterprété (et déformé) par l'expression de *Bonnes Mères* – mais cela n'est qu'hypothèse.

Le Bas-de-MAREY est un hameau de la commune de Saint-Sernin-du-Bois, dans la banlieue nord du Creusot. Il se situe au confluent du Mesvrin et du ruisseau de Saint-Sernin, proche des ruines d'une chapelle longtemps fréquentée comme lieu de pèlerinage, et aux abords de laquelle on apercevait encore au XIXe siècle des restes de construction gallo-romaine (Bulliot, 1891, 14 ; Lapierre, 1936, 36). On y a retrouvé vers les années 1860 quatre stèles antiques ; l'une d'elles figure une déesse assise, vêtue d'une tunique, tenant de la main droite une patère et de l'autre main une corne d'abondance qu'elle appuie sur ses genoux (sculpture conservée au Musée Rolin d'Autun) (Bulliot, 1868, 23 ; 1891, 14-17 ; Espérandieu, III, 1910, 126-128 ; Rebourg, 1994, 214-216). Le lieu aurait-il tiré son appellation première de la présence d'une onde sacralisée ? Endroit et nom ont pu être sanctifiés par des populations locales ayant perçu dans ce site d'eaux la présence d'une divinité-Mère à laquelle on devait dévotion. Il faut cependant reconnaître que la filiation linguistique du toponyme reste mal connue et incertaine (on comparera malgré tout ce nom à celui de MARY, en Saône-et-Loire, pour lequel Gérard Taverdet envisage le thème « celtique *mader*, *mater*, 'eau' » qu'on retrouve dans *Matra*, *Matrona*) (1983a, 41).

La MARNE, nous l'avons dit dans l'étude des « Eaux sacrées », tire son appellation de la déesse *Matrona* (l'hydronyme est présent sous cette forme chez César). C'était littéralement la « Grande-Mère », la « Mère-par-Excellence » (*Matr-ona*) (Lambert, 1993, 378). La sacralisation du lien entre la divinité et la rivière, mise en évidence par la philologie, est confirmée par l'épigraphie et l'archéologie. En 1831, on a découvert à six kilomètres au sud de Langres, au lieu-dit *la Marnotte*, point de naissance de la MARNE, un important



Inscription à la déesse MATRONA découverte en 1831 près de la source de la MARNE.
Successus/ Natalis l[ibertus]/ maceriem/ caementiciam/ circa hoc tem/plum de sua pe/cunia Matro/nae ex voto sus/cepto/ v[otum] s[olvit] l[ibens] m[erito] :

« Successus,
affranchi de Natalis,
[a fait élever] un mur
en moellons,
autour de ce temple, à ses frais,
[en offrande] à MATRONA,
selon le vœu formé,
dont il s'est acquitté
de bon gré et à juste titre. »

(Musée d'Art et d'Histoire de Langres).

sanctuaire gallo-romain. Un grand ensemble thermal le jouxtait, avec traces de nombreuses pièces ornées de peintures murales, mosaïques et marbres, bains (pourvus de systèmes de chauffage) alimentés par les eaux sacrées de la source toute proche. Le temple qui commandait ce site pourrait se situer juste au sud de ce complexe. Une inscription antique sur pierre blanche, datée du I[er] siècle (aujourd'hui conservée au Musée de Langres), a été aussi retrouvée ; elle mentionne la construction d'une enceinte sacrée de sanctuaire en l'honneur de MATRONA (*C.I.L.*, XIII, 5674) (Drioux, 1934, 125-126 ; Thévenard, 1996, 118-119). La rivière était clairement mise sous la tutelle de la déesse ; *Matrona* est bien le nom à l'origine de notre hydronyme MARNE. On venait vénérer ici la naissance divine de l'eau, qui donnerait prospérité et bienfaits à tous.

Les fidèles ont demandé aux déesses-Mères – comme ils l'ont fait pour d'autres divinités en rapport avec les eaux – de protéger la santé, d'accorder la rémission des atteintes physiques. Certains noms de fontaines qui renvoient à des traditions guérisseuses pourraient provenir du thème *matr-*, à l'origine du nom des Mères. Soulignons que ce thème celtique, attaché à des figures très populaires en Gaule, a été très vraisemblablement repris et déformé par la christianisation, un lien paronymique ayant dû s'établir avec le nom de la vierge Marie (« Il existe [...] des confusions et des connexions entre les termes de *Matres* et de *Maria* : de nombreuses chapelles et oratoires dédiés à la sainte Vierge, élevés à côté de sources et de cours d'eau, sont sans doute les successeurs directs de sanctuaires élevés aux *Matres* [...], le christianisme n'a fait qu'adopter et adapter un culte plus ancien », écrit Paul Aebischer) (1929, 252). Pierre Audin souligne aussi la même confusion entre le souvenir gardé de la *Matra* gauloise et le nom de la vierge *Marie* qui s'est superposé (1978, 525-526 et 620). À la déesse païenne a succédé la mère du dieu chrétien.

Sur l'ancien lieu-dit *le Vieux*-MÉRÉ, à Saint-Pierre-du-Regard (Orne), une source passait pour être souveraine contre les maladies. Perpétuation de croyances antiques en rapport

(religieux et linguistique) avec des *Matrae* gauloises, comme le pense Pierre Audin (1978, 261) ? À Pont-de-Ruan (Indre-et-Loire), on trouve une fontaine dans un lieu-dit également nommé MÉRÉ (*Mariacus*, en 860, issu d'un ancien thème *matr-* ? ou sans rapport ?) (pour Pierre Audin, « la proximité immédiate du lieu-dit *Méré* fait penser à *Matrae* ») (1975, 189). Un pèlerinage y était organisé chaque année, depuis l'église. Encore au siècle dernier, les malades descendaient dans la piscine sainte, buvant de son eau et y faisant des ablutions (Audin, 1978, 354).

MÉRY, dans le Cher (*Mariacum*, en 1162), serait-il également issu du thème *matr-* (Audin, 1979, 93) ? Le lieu possède une fontaine réputée depuis fort longtemps pour la guérison des fièvres ; un pèlerinage y avait lieu traditionnellement le 25 septembre, à l'échelon du canton (après la messe, les malades buvaient de l'eau de son bassin et y jetaient des pièces de monnaie, pratique encore accomplie il y a vingt ans) (Audin, 1978, 461). On remarque que sur la commune se trouve un lieu-dit *la Fontaine-aux-Dames* (cité en 1404) (Lebel, 1956, 106).

À MEYRONNES, localité des Alpes-de-Haute-Provence (*Meyronnas*, vers 1200), coulait un ruisseau appelé *Font de* MEYRONNE ; un pèlerinage était naguère encore organisé à la chapelle proche de *Saint-Ours* (Joanne, IV, 1896, 1396). Il pourrait « être le témoin d'un culte antérieur au christianisme », culte lié aux Eaux-Mères (Aebischer, 1929, 239).

Le lien entre les déesses-Mères et les eaux transparaît également dans l'appellation des *Matres Ubelnae* attestée sur une inscription antique à Saint-Zacharie (Var) (*C.I.L.*, XII, 333, qui indique à tort une forme **Ubelkae*) (Allmer, 1895, 338 ; Toutain, 1920, 244). Le souvenir de ces divinités doit rester dans le nom de l'HUVEAUNE (*Uvelne*, en 955), petit fleuve côtier d'une cinquantaine de km né dans la Sainte-Baume et passant à Saint-Zacharie, Aubagne et Marseille. Les Mères UBELNAE auraient été « la personnification divine de la rivière et de la vallée de l'HUVEAUNE » (Allmer, même réf.). Camille Jullian souligne que la divinisation de ces eaux était liée à la prospérité qu'elles apportaient dans une région où les besoins d'eau étaient essentiels : « Ce sont les prairies, les vergers qui la bordent ; c'est la prairie étonnamment fertile qu'elle baigne et féconde, qui font mentir le renom de sécheresse trop souvent infligé à la Provence » (dans Allmer, même réf.). On a dit que le nom des *Ubelnae* était « irréductible à la langue celtique » (Benoît, 1959, 59). Mais il pourrait provenir d'un modèle **Su-bel(e)nae* (nous avons observé la chute du *s-* initial à l'époque antique dans une série de noms gaulois, comme l'ancienne appellation du Mans, *Suindinnum* dans la *Table de Peutinger* et *Vindinon* chez Ptolémée) (Billy, 1993, 140 et 158 ; se reporter aussi à la fin de la partie 3.1. sur « Les Cours d'eau »). Il n'est pas rare que les dieux des eaux aient été accompagnés d'une parèdre au nom de semblable radical. L'appellation des **Subelinae* pourrait être à rapporter au nom du divin *Belenos*, lié lui-même au pouvoir des eaux bienfaisantes. Claude Sterckx a montré que la figure de sainte *Beline*, attachée à une fontaine miraculeuse, à Landreville, dans l'Aube, semblait être l'avatar d'une antique **Belena* (1996, 103-104).

• *Les déesses-Mères protectrices des enfants*

Images de la Terre-Mère féconde qui donne naissance à tout ce qui vit, et qui en assure la croissance généreuse, MATRAE et MATRONAE ont été très couramment représentées tenant dans les bras ou sur leurs genoux des nourrissons (nus ou emmaillotés), que parfois elles allaitent. Bienfaitrices des vies humaines, elles ont été révérées spécialement comme des protectrices des enfants. L'eau de la rivière ou de l'étang se transformait en eaux placentaires ;

Haut-relief des déesses-Mères, découvert à Vertault (Côte-d'Or) en 1894 (Musée du Châtillonnais, Châtillon-sur-Seine). La déesse-Mère située à gauche, les jambes croisées, tient des deux mains, sur ses genoux, un enfant emmailloté; celle du milieu tend un lange déplié; celle de droite a en mains une patère et une éponge. Toutes trois ont le sein droit découvert: ce sont bien des « Maternelles ». Et sans équivoque des déesses: portant diadème, symbole de divinité, la triple figure marquant un renforcement des pouvoirs divins (Espérandieu, IV, 1911, 336; Deyts, 2004, 46, 49).



le flux de la source devenait lait de la mère nourricière (au sein souvent dénudé dans les représentations): ces déesses étaient bien les « Maternelles ». Certains lieux de dévotion pouvant avoir gardé trace de leur théonyme se relient à des cultes guérisseurs en rapport avec les naissances et les maladies infantiles. Parmi les toponymes du type MAIRÉ, MÉRÉ... qu'on suspecte de « dériver du gaulois *Matrae* », réinterprété, déformé, par la christianisation (Audin, 1979, 93), on trouve Saint-Denis-de-MÉRÉ (Calvados), possédant une fontaine où l'on portait les rubans, bavoirs, et autres pièces de lingeries des enfants pour qu'ils soient protégés dans leur existence (Audin, 1978, 221). Au Bas-de-MAREY, à Saint-Sernin-du-Bois (Saône-et-Loire), site antique précédemment évoqué, on vint pendant des siècles en pèlerinage demander la croissance des enfants noués et la fertilité des femmes (Bulliot, 1891, 14-15; Lex, 1898, 39; Lapierre, 1936, 25-26 et 36). À la fontaine de MÉRÉGLISE (Eure-et-Loir) (*Mater Ecclesia*, vers 1250, forme qui pourrait être, selon Pierre Audin, la réinterprétation chrétienne de cultes antérieurs), on allait en procession, depuis l'église, pour implorer la guérison des maladies nerveuses (convulsions) des enfants, « que l'on baignait dans l'eau sacrée ». Vers les années 1920 encore, « certains y puisaient de l'eau ou y trempaient le bonnet ou le manteau de leur enfant malade » (Audin, 1978, 326-327).

• *Le groupe des déesses-Mères*

Les déesses-Mères ont été souvent perçues par les Gaulois de façon plurielle. Les sculptures de pierre les représentent fréquemment par groupe de deux ou de trois (les triades étant reconnues par les archéologues comme une expression spécifiquement gauloise). Il en va de même au plan linguistique : si les dédicaces sont parfois faites à une déesse unique, elles s'adressent le plus fréquemment à des divinités collectives (d'où les datifs pluriels *Matris*, *Matronis*, *Matrabus*, *Matrebo*...) (Lebel, 1956, 291 et 321). Cette conception originale est particulière aux Celtes (et aux Germains) ; elle n'a rien de romain (Duval, 1976, 55 ; Clavel-Lévêque, 1989, 342).

Il est à remarquer qu'une partie de nos toponymes issus du nom des Mères gauloises fait effectivement remonter à des formes anciennes plurielles : MARNES, commune des Deux-Sèvres, était jadis *Madronas* (VIIe siècle) et *in Matronis* (IXe siècle) ; MÉTEREN, bourgade du département du Nord, s'appelait *Meternes* (1164) ; MEYRONNES, localité des Alpes-de-Haute-Provence voisine d'une source, est aussi dénommée vers l'an 1200 par le pluriel *Meyronnas* (Nègre, 1990, 119-120). Sans doute l'invocation plurielle s'accordait-elle avec l'idée de fécondité, de fertilité, d'abondance.

Certains noms de fontaines guérisseuses, qu'on suspecte à cause du toponyme de leur localité d'être en rapport avec le nom des Divines-Mères, se relient aussi à l'expression de la pluralité ; hasard ou fait révélateur ? À MÉRÉGLISE (Eure-et-Loir), la source guérisseuse s'appelle *Fontaine des Trois Maries*. Pour Pierre Audin, ces « *Trois Maries* ont vraisemblablement succédé à une triade de Mères gauloises » (Audin, 1978, 326-327 et 529 ; 1979, 93). À Pont-de-Ruan (Indre-et-Loire), la source sainte située devant le lieu-dit MÉRÉ est nommée *Fontaine de la Trinité*. Un pèlerinage y avait lieu le dimanche de la Trinité (et les deux dimanches suivants, Fête-Dieu). « Survivance d'une triade de Mères ? » se demande à nouveau l'auteur (Audin, 1978, 354 ; et 1975, 189).

• *Les protectrices des petites communautés*

Nous avons gardé souvenir d'autres surnoms de déesses-Mères qui étaient pareillement invoquées en Gaule sous une forme plurielle. L'étude des « Forces révérées » nous en a fait citer plusieurs.

YVOURS, près de Lyon (quartier nord d'Irigny), tire son nom des ÉBURNIQUES, « Déesses-Mères-de-l'IF », invoquées sur un autel d'époque gallo-romaine (*Matris Au[g.] Eburnici[s]*) comme protectrices des habitants du lieu (*C.I.L.*, XIII, 1765) (Allmer, 1897, 490-491).

GRÉOUX (commune et station thermale des Alpes-de-Haute-Provence) paraît conserver en son appellation le nom des déesses GRISÉLIQUES qui patronnaïent le site (*Nymphis Griselicis*, attesté sur un autel votif) (*C.I.L.*, XII, 361) : divinités gauloises de la source sacrée, dont la qualité de nymphes renvoie à un « culte [...] parallèle à celui des Déesses-Mères » (Bourgeois, 1991, 27).

Les habitants de *GLANUM* (proche de l'actuelle Saint-Rémy-de-Provence), les *Glanici*, rendaient jadis dévotion aux Mères GLANIQUES de la source sacrée : *Matrebo Glaneikabo*, dont le radical théonymique se retrouvait également à la base du nom de leur cité (Lejeune, 1985, 77-78).

C'est aussi collectivement qu'étaient invoquées, au *Temple de la Fontaine* de l'antique cité gardoise, les Mères NÉMAUSIQUES (dans la dédicace *Matrebo Namausikabo*, découverte en 1954), nom parallèle à celui du dieu expliquant l'appellation de NÎMES (Lejeune, 1985, 274-

279). Ici également, on doit souligner le rôle de protection et de fertilisation qui était attendu par la communauté locale s'adressant aux déesses-Mères (les « déesses qui port[aient] le nom de *Nemausus* [...] renfor[çaient], de par leur puissance féminine, le rôle fécondateur de la source ») (Deyts, 1992c, 199). On a fait l'hypothèse que ces Mères NÉMAUSIQUES auraient transmis leur nom dans l'appellation de sources christianisées. À Montsoreau (Maine-et-Loire), on connaît une *Fontaine Sainte*-NÉMOISE, réputée guérir les maux d'yeux. Une curieuse histoire locale rapporte que « la sainte, poursuivie par le sire de Lern pria le ciel de la secourir. Parvenue près de la source, son pied se transforma alors en patte d'oie qui fit s'enfuir le terrible seigneur » (Audin, 1978, 304) ; ce motif se retrouve dans de nombreuses légendes du monde celtique (où les déesses prennent parfois l'apparence de cygnes et autres oiseaux palmipèdes) (Le Roux et Guyonvarc'h, 1983, 190-191 ; Persigout, 1985, 62, 84). En Loir-et-Cher, à Sambin, existe aussi une fontaine guérisseuse de *Sainte*-NÉOMOISE ; selon la tradition du lieu, alors qu'on était en période de sécheresse, une voix ordonna à NÉOMOISE de planter en cet endroit sa houlette de bergère ; l'eau en jaillit (Audin, 1978, 385).

• *Les déesses attentives*

Une autre inscription gauloise que celle aux Mères GLANIQUES a été découverte en 1950 sur le site de *GLANUM* ; elle est adressée aux *Rokloisiabo*. On doit sous-entendre *Matrebo*, car ce sont « probablement les mêmes 'Mères' [...], mais ici désignées par une de leurs épiclèses » (Lejeune, 1985, 79). L'épithète divine se décompose en un préfixe à valeur intensive *Ro-*, (selon certains linguistes, expliquant peut-être le français *ré-* à sens augmentatif), et un radical *kloisio-* dont le thème est à rapporter à l'indo-européen **kleu-/klew-*, « entendre », « prêter l'oreille » (Pokorny, 1959, 605). On retrouve le même thème *kloisio-* à l'origine du celtique *clocca*, d'où vient notre nom de CLOCHE (à comparer avec le vieil-irlandais *cloc*, le moyen-cornique *cloh*, le gallois *cloch*, le breton *cloc'h*) (Vendryes, 1987, C-122 et 123). Le mot est réputé avoir été introduit par les moines irlandais évangélisant l'Europe (Dottin, 1920b ; von Wartburg, II/1, 1949, 792 ; Vendryes, même réf. ; Rey, 1992, 435). Mais il était jadis certainement employé en Gaule, où l'on utilisait des petites cloches à l'usage religieux. Plusieurs sanctuaires en ont révélé des exemplaires (une quarantaine dans les fouilles du temple gallo-romain de Beire-le-Châtel ; entre 200 et 300 à Mandeure, sur le site d'un temple gaulois) (Jeannin, 1986, 54 ; Fauduet, 1993a, 120 ; Vendries, 1993, 76-77 et 90-91, avec phot. ; Deyts et autres, 1998, 140, avec phot.). Ces instruments de culte servaient à éloigner les mauvais esprits, mais surtout à « se faire entendre de la divinité » et à attirer ses faveurs (Fauduet, même réf.). Les déesses-Mères dont le nom s'était formé sur le même thème *kloisio-* étaient donc les « Très-Écoutantes », les « Très-Attentives ». Soucieuses d'apporter aux hommes leurs bienfaits terrestres, sensibles à protéger la vie de la famille et du groupe social, sans doute sauraient-elles prêter oreille attentive et bienveillante aux implorations de leurs fidèles. Une troisième stèle – également découverte à *GLANUM* – porte la dédicace (cette fois latine) *Auribus* ; elle surmonte un médaillon figurant deux oreilles (voir phot. dans Lejeune, 1985, 80). Une représentation identique se retrouve à Arles (Lejeune, 1979, 101). Les historiens des religions y ont vu l'expression de cultes exogènes en rapport avec la déesse Cybèle, ce qui n'est pas niable ; mais ces cultes ont pu d'autant mieux s'implanter auprès des fidèles qu'ils recouvraient d'anciennes pratiques religieuses de tradition indigène. Michel Lejeune pense que dans la dédicace *Auribus* on doit avoir affaire à une transmission opérée par calque, l'épiclèse gauloise ayant subi la traduction latine (1994, 7). On remarque que sur le site gaulois de Bibracte, dans les fouilles de la fontaine christianisée de Saint-Pierre, les archéologues ont trouvé un ex-voto antique en tôle de bronze représentant une oreille,

« offrande destinée à prier la divinité [gauloise] de bien vouloir écouter son suppliant » (Goudineau et Peyre, 1993, 89). Un autre ex-voto d'oreille en bronze a été découvert sur le sanctuaire de Juvigné (Mayenne), où des offrandes furent déposées par les fidèles, de l'époque gauloise à l'époque romaine (Naveau, 1995, 21-22, avec phot.).

Ces faits restent-ils sans incidence sur nos noms ? Le nom de la ville d'ORANGE pourrait avoir une origine comparable. Le toponyme est attesté sous la forme *Arausio(n)* au Ier et IIe siècle chez Strabon, Ptolémée et Mela ; *Aurengie civitas*, en 1136 ; *Orenga*, en 1205 (Rostaing, 1950, 57 ; Nègre, 1990, 56). Il doit s'être formé sur un radical **[p]araus-*, signifiant « près de l'oreille » (on compare avec l'ancien grec *pareia*, « tempe », « joue », et le vieil-irlandais *arae*, « tempes ») (Vendryes, 1955, 646 ; Pokorny, 1959, 785 ; Deroy et Mulon, 1992, 354 ; Delamarre, 2003, 51 et 62). Une métaphore topographique a été proposée (Delamarre, 2003, 51) ; on envisagera une sacralisation du lieu, mis sous la protection de déesses-Mères secourables, à qui on pouvait parler « Près-de-l'Oreille » : sachant prêter « oreille » aux prières des hommes. *GLANUM*, où l'on a découvert la présence de divinités « Bien-Entendantes », n'est distante que d'une quarantaine de kilomètres. Au reste, un *cognomen *Arausa*, **Arausio*, « Près-de-l'Oreille », semble avoir existé en gaulois ; et un nom de femme *Su-ausia*, « Bonnes-Oreilles » est attesté (Delamarre, 2003, 51 et 62).

- *Les déesses de la peuplade*

Invoquées par les membres de la cellule familiale et de la collectivité locale, les « Grandes-Mères » pouvaient aussi être officiellement révérées par l'ensemble d'une communauté nationale. La Terre-Mère devenait alors personnification de l'unité territoriale sur laquelle vivait la peuplade.

Les MÉDIOMATRIQUES, peuple gaulois établi dans l'actuelle Lorraine, et dont le nom, contracté, s'est gardé dans METZ et le MESSIN, se disaient étymologiquement « Ceux-du-Milieu-des-Eaux-Maternelles » (*Medio-matrici*) : on reconnaît dans leur ethnique le radical *matr-* qui a servi à désigner les Mères. Henri Hubert a montré qu'ils étaient vraisemblablement « [les gens] entre la *Matrona* et la *Matra* » : populations primitivement installées entre la MARNE et la MODER (Hubert, 1974, 132) (c'est sans doute sous la poussée des émigrants belges que les *Mediomatrici* abandonneront la partie ouest de leur territoire, occupée ensuite par les *Remi*). Il faut penser que ce peuple s'est auto-dénommé sur le nom des deux Eaux-Mères qui encadraient son territoire. On peut se demander, comme le fait Bernard Sergent, si la parenté des deux hydronymes est elle-même un hasard, ou si elle n'a pas été forcée : les *Mediomatrici* (comme les *Coritani* et les *Demetae* dans l'Île de Bretagne) n'auraient-ils pas, délibérément, donné à un de leurs deux fleuves-frontière l'appellation que l'autre avait déjà (Sergent, 1993, 111 et 115) ? Nous avons vu qu'en Gaule les « Mères » divinisées avaient souvent été nommées au pluriel dans les inscriptions, et fréquemment représentées dans la sculpture par groupe de deux ou de trois. Nous avons souligné que le pluriel était la traduction du fait que ces déesses devaient apporter prospérité. Force nous est de constater que le peuple gaulois s'était symboliquement placé sous le patronage des Eaux-Mères de la vie : « Les *Mediomatrici*, en s'entourant d'une *Matrona* et d'une *Matra*, se mettaient sous la protection des divinités puissantes et secourables » (Sergent, 1993, 118). Ces eaux sacrées baignaient leur terre ; ils les proclamaient garantes de sa prospérité.

2.2.3. *SIRONA*

On doit sans doute associer la déesse SIRONA aux divinités de premier plan. Fréquemment invoquée par les Gaulois, elle a connu une vraie popularité. Certes, son nom



Stèle découverte à Sainte-Fontaine (Moselle), détruite dans l'incendie du Musée de Strasbourg dû aux bombardements de 1870. Copies aux musées d'Épinal, Metz, Nancy, Orléans, Saint-Germain-en-Laye. Buste de SIRONA (fin du IIe siècle) avec inscription *Deae Sironae/Maior Malgiati filius/VSLM* : « À la déesse SIRONA, Maior, fils de Magiatus, s'est acquitté de son voeu de bon cœur et à juste titre » (Espérandieu, V, 1913, 476 ; Flotté et Fuchs, 2004, 463-464). Le Ð barré a été utilisé pour transcrire le son /ts/ du théonyme. On remarque que si le fils *Maior* porte un nom latin, son père *Magiatus* avait un nom d'origine gauloise.

n'est jamais cité par les écrivains et historiens gréco-latins (Robert, 1879-1880, 133). Cependant son audience nous est attestée – comme pour d'autres dieux gaulois importants – par les dédicaces antiques. Elles sont assez nombreuses (une trentaine) et montrent une diffusion large de son culte : des traces du théonyme ont été retrouvées en Allemagne, en Autriche, en Hongrie, en Italie, en Roumanie et en Suisse (toutes proportions gardées, on pense à la déesse ÉPONA) (Jufer et Luginbühl, 2001, 62-63 ; carte dans Lajoye, 2004-2005, 68). En France, huit inscriptions nous sont connues : dans le quart nord-est principalement, mais aussi dans l'Ouest et dans le Sud-Ouest (Wissowa, 1927, 354-359 ; Sterckx, 1996, 49-55 ; Jufer et Luginbühl, même réf.). SIRONA ayant eu une certaine renommée, n'aurait-elle pas – à l'instar d'autres déesses de son rang – laissé des traces dans notre toponymie ? La question semble devoir se poser, bien qu'elle n'ait pas encore, à notre connaissance, été envisagée par les toponymistes.

Le nom divin montre une terminaison *-ona*, rencontrée pour d'autres déesses, telles BRIGINDONA, DAMONA, ÉPONA, MATRONA, RITONA… (et qui correspond pour les dieux aux théonymes en *-(o)nos*, comme ALBARINOS, BAGINOS, BÉLÉNOS, BUXÉNOS, GRANNOS, POÉNINOS, VINDONNOS…). Il s'agit d'un élément anciennement appliqué à des noms de divinités et de chefs, pour désigner celui (ou celle) « qui conduit », « qui ordonne » : le « Guide », le « Maître » (ici la « Maîtresse ») (Meid, 1957 ; Losada Badia, 1992). Il a dû finir par prendre la valeur d'un suffixe augmentatif et laudatif, désignant ce qui est « grand », « excellent ». Si l'on en croit certaines hypothèses, nous pourrions conserver sa trace gauloise dans certains mots français en *-on* (transmis par l'italien), où se retrouve ce sens augmentatif : comme ***ballon***, « grande balle » ; ***canon***, « grand tube » ; ***carton***, « grand papier », etc. (Hamon, 1992, 411-412).

Quant au radical *Sir-*, il provient d'un plus ancien **Stir-* (les inscriptions à la déesse montrent parfois, à la place du S- simple, un $ barré, un Ð barré ou un thêta grec, comme à

Mâlain, où on lit *Thirona*; ces transcriptions tentaient vraisemblablement de restituer une prononciation avec affriquée *[ts]* (**Tsirona*), issue d'un plus ancien **Stirona*) (Lambert, 2003, 45-46; Sterckx, 1996, 53-54). Les linguistes et les historiens des religions rapportent traditionnellement le radical à une racine indo-européenne **Hster-* désignant l'« astre », l'« étoile » (de là le latin *stella*, l'anglais *star*, l'allemand *stern*, l'irlandais *ser*, le breton *sterenn*, etc.) (Henry, 1900, 253; Pedersen, 1909, 78; Pokorny, 1959, 1027-1028; Lambert, dans Vendryes, 1997, 109; etc.). Cependant Joseph Vendryes ne voyait dans cette étymologie qu'« une explication possible », le rapprochement avec le nom de l'étoile pouvant être ou non exact (1950-1951, 246).

Tous les éléments en notre connaissance nous montrent que SIRONA fut d'abord une déesse des eaux salutaires, aucun élément archéologique ni épigraphique ne la montrant jamais stellaire (on a cru voir dans la représentation de la déesse de Freyming-Merlebach, ici reproduite, « un croissant sur la tête » (Duval, 1976, 58); en fait, simple arrangement des mèches concentriques de sa chevelure formant « boucle à trois étages ») (Toussaint, 1950, 86; Flotté et Fuchs, 2004, 464). Le nom de SIRONA se retrouve dans des sanctuaires de sources: cas des sites de Hochscheid (Rhénanie-Westphalie), Flavigny (Cher), du Mans (Sarthe), de Luxeuil (Haute-Saône). Les appellations de *Sainte-Fontaine* (à Freyming-Merlebach, en Moselle) et de la *Fontaine des Romains* (à Graux, dans les Vosges), où ont été trouvées aussi des dédicaces à SIRONA, sont tout à fait explicites (Espérandieu, XIV, 1955, 35; Robert, 1879-1880, 142-143; Cravayat et autres, 1956, 320-321, 325-327; Aubin, 1983, 17-18). La déesse est fréquemment la parèdre d'Apollon, présent sur les lieux de culte liés aux eaux bienfaisantes et guérisseuses. Enfin, elle est à plusieurs reprises représentée avec un serpent enroulé autour du bras ou de la main: en particulier, à Hochscheid, à Mâlain, à Alise-Sainte-Reine (Sterckx, 1996, 49-55); nous avons vu que cet animal a été en Gaule un symbole constant de l'eau bienfaisante (se reporter aussi à Lacroix, 1997).

Nous songerons donc pour expliquer le nom divin à une origine linguistique non-stellaire: à un autre radical indo-européen **sti-* (à élargissement en *-r-*) ayant désigné un « condensé de gouttes », une « accumulation d'eau ». On retrouve le thème dans les mots latins *stilla*, « goutte » (peut-être d'un ancien **stir-ela*), *destillare* et *instillare* (d'où le français *distiller* et *instiller*), *stiria*, « goutte congelée », « goutte qui pend au nez » (Pokorny, 1959, 1010; Ernout et Meillet, 1985, 648, 651). Le radical (différent) à l'origine du nom de la SEINE serait de sémantisme très voisin (racine **sec-/*sic-*, « s'écouler finement », « dégoutter », « s'égoutter ») (Jung, 1970, 456 et 461; 1973, 293). Repéré dans d'autres langues, le thème **sti-r-* peut avoir existé aussi en celtique. On connaît du reste un breton *ster*, « rivière », « bassin », « lavoir » (moyen-breton *staer*), resté dans des noms de lieux et des noms de famille (Henry, 1900, 253; Pokorny, 1959, 1010-1011; Plonéis, 1989, 160; Le Menn, 1993, 218). Il est envisageable que ce radical celtique **stir-* se soit affermi et développé en se superposant parfois à un plus ancien radical **ser-*, « couler », que les Celtes trouvèrent certainement à leur arrivée en Gaule (et qui est à l'origine d'hydronymes comme le *Sar*, la *Sarre*, la *Sère* ou la *Serre*...) (Pokorny, 1959, 909; Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 84 et 34; Nègre, 1990, 44). Fréquemment, des formes linguistiques anciennes sont remotivées par de nouveaux locuteurs (nous avons vu un semblable phénomène se produire pour le dieu NÉRIOS): les noms propres restent l'enjeu permanent du sens (Lacroix, 1998b); ils ressemblent à ces coquilles où le bernard-l'ermite vient se loger, à ces nids étrangers où la femelle coucou dépose ses œufs. Les eaux dénommées *Ser-* ont pu être perçues comme placées sous le patronage divin de **(t)Sir-ona*.

Nous pourrions retrouver le nom de la déesse SIRONA attaché au souvenir de sources sacralisées (on sait que les peuples gaulois ont particulièrement révéré les lieux de naissance des eaux). Près de Jouarre (Seine-et-Marne), existait une *Fontaine* SEREINE, mentionnée sur la carte de Cassini (Dontenville, 1973, 186). Dans le département de l'Hérault, on repère une *Font* SEREINE (à Saint-Gervais-sur-Mare) (Hamlin, 1988, n. p., à l'article *Font*). Le nom de la déesse a pu y être déformé dans les siècles d'après-Conquête par le rapprochement avec le latin *serena*, « pure », « claire ». À SERENNES, lieu-dit à l'ouest de Diou, dans l'Indre, situé à l'endroit précis de naissance d'un ruisseau (carte I.G.N. 2224 E), aurait-on aussi révéré la déesse gauloise, comme on l'a fait à la *Fontaine des Romains* ou à *Sainte-Fontaine*? Nous en restons, concernant ces noms, au stade de la simple hypothèse. Mais il est notable que certains d'eux se montrent explicitement liés à des croyances religieuses en rapport avec les eaux sacrées. La *Fontaine* SEREINE de Jouarre était « prolongée par une chapelle à pèlerinage », « vers 1173 sous le vocable *S. Maria de Fonte Serena* » (Dontenville, 1973, 186): souvent les cultes chrétiens ont recouvert de plus anciennes croyances. Près de SERENNES, où jaillit une onde qui va se jeter dans la Théols, on a découvert plusieurs enceintes d'époque gallo-romaine (qui pourraient être des enclos sacrés), et repéré non loin le tracé d'un fanum (Coulon et Holmgren, 1992, 136). Il y a de fortes chances que cette eau ait été sacralisée à sa source (peut-être aussi à sa confluence, à trois kilomètres seulement).

Plus remarquable est une série d'hydronymes dont la forme demeure très proche de celle du théonyme *Sirona* (sinon que, – trace d'une nouvelle remotivation – on note une tendance au rapprochement avec l'adjectif *serein(e)* ou avec le substantif *sirène*). Les populations gauloises ont mis sous tutelle divine des cours d'eau naissants, qui ont pu être perçus comme des ondes pures et salutaires, donc facilement sacralisées (Lacroix, 1997). Citons la SEREINE, nom de deux cours d'eaux de l'Ain: ruisseau à Domsure (*Serena*, en 1279), et aussi petite rivière, affluent du Rhône (*Aqua Serene*, en 1380), à laquelle on peut joindre la *Petite* SEREINE, affluent du précédent (Philipon, 1911, 410). On trouve également la SEREINE, en Côte-d'Or, affluent de la Bouzaise, qui prend sa source dans la forêt de Cîteaux (*Cerone*, en 1275, avec un *C*- non probant); la SERÈNE, affluent de l'Aveyron dans le département du même nom, comportant plusieurs petits bras; la SIRÈNE (Côte-d'Or), affluent de l'Ouche; la SYRÈNE (Jura), ruisseau qui rejoint l'Ain à Patornay (*Serena*, au XVII[e] siècle); et la VALSERINE (à la limite de l'Ain et du Jura), petit affluent du Rhône (nom qui pouvait être anciennement **Vallis Seronae*, « Val-de-*Sérone* ») (Félice, 1906, 141; Philipon, 1906, 4; Lebel, 1956, 263; Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 84 et 86; Vurpas et Michel, 1999, 128). Également la CÉRONNE, petit cours d'eau du département de la Corrèze, qui passe devant le hameau de CÉRON (*Sero*, en 1438) avant de confluer dans la Corrèze, près de Tulle (Joanne, II, 1892, 782; Villoutreix, 2002, 83 et 61 pour les formes anciennes); et la SÉRONNE, ruisseau affluent de la Mogne, au sud de Troyes (Aube), à la limite de La Vendue-Mignot avec Villy-le-Bois (Denajar, 2005, 595 et 627).

En Gironde, un cours d'eau s'appelle le *Ciron*. Les textes latins donnent les formes anciennes *Sirio*, *Sirione* (mais pour Alexandre Nicolaï « il se peut que l'orthographe de ce nom de rivière ait été défiguré par les géographes de l'Antiquité et qu'il ait anciennement revêtu une forme *Serona* ou *Siriona* ») (1938, 37). Sans y voir forcément le nom de la déesse, nous pourrions y reconnaître le thème hydronymique qui servait à la nommer. À quelques kilomètres seulement de l'embouchure du *Ciron*, qui se jette dans la Gironde, s'est développée la commune de *Cérons* (*Serio* dans la *Table de Peutinger*, *Sirione* dans l'*Itinéraire d'Antonin*, antique station sur la voie Bordeaux-Agen) (Nicolaï, 1938, 50; Sion, 1994, carte, 55). Nous sommes à environ 30 kilomètres au sud-est de Bordeaux, où a été découverte une dédicace à *Sironae* (sans compter un

autel sculpté, avec inscription discutée à la même déesse) (Robert, 1879-1880, 134, 265-267; Sterckx, 1996, 50).

Le cours d'eau de Côte-d'Or appelé la SEREINE coule à peu de distance de Seurre (8 ou 9 km). On a trouvé dans cette localité un groupe sculpté mutilé de couple divin. Il n'en reste plus que la déesse, représentée drapée, les pieds nus, avec un serpent qui lui entoure le bras (comparable au petit bronze de Mâlain, dédié à *Thirona*, où la déesse porte un serpent enroulé autour du bras) (Espérandieu, IV, 1911, 434, avec phot. de la sculpture de Seurre; Roussel, dans Lavagne, 1989, 80, avec repr. du bronze de Mâlain en couverture).

Un autre ruisseau côte-d'orien, d'une dizaine de kilomètres, la SIRÈNE, passe à Rémilly-en-Montagne, à Agey (localités entre lesquelles on repère un lieu-dit *Les Prés-de-*SIRÈNE, qui longe la rivière), et vient se jeter dans l'Ouche entre Gissey et Sainte-Marie-sur-Ouche (carte I.G.N. 3023 O). En 1953, près du lieu de confluence, a été découverte, dans le lit même du cours d'eau, une statue gallo-romaine représentant une déesse, assise, vêtue d'une tunique, malheureusement sans tête ni bras. On ne sait donc pas les attributs qu'elle devait tenir en mains. Cependant, selon les archéologues, il se pourrait « que la statue de Gissey représente une divinité de rivière » (Grémaud, 1954, 194-197; voir aussi Deyts, 1976, n° 140, tous deux avec phot.). Bien sûr, on est tenté de faire le lien entre la sculpture, l'hydronyme SIRÈNE et le théonyme SIRONA. Est-ce cette déesse qui aurait été représentée et révérée près de Gissey? Notons que le petit cours d'eau la SIRÈNE ne se trouve qu'à cinq kilomètres de Mâlain, et même à moins de cinq kilomètres de l'endroit où le bronze au nom de SIRONA a été découvert (Roussel, 1978). La force du nom a pu perpétuer la force des croyances.

Dans la ville du Mans, des travaux de restauration sur l'enceinte gallo-romaine ont amené la découverte, en 1984, de deux bases de statues, réemployées dans la fondation de la muraille (conservées au Musée de Tessé). Offertes par un même fidèle, elles portent dédicace l'une à *Apolloni* et l'autre à *Seronae* (Aubin, 1983, avec phot.; Lévy, 1987, 20; Bouvet, 2001, 342-343 avec phot.). La déesse ayant souvent été liée aux eaux jaillissantes, les archéologues régionaux ont cherché à quelle source locale l'inscription pouvait se rapporter. Ils la rapprochent de la fontaine antique *Centonomios* qui était située en plein cœur de la ville du Mans, place de l'Éperon, à l'angle des rues Victor-Bonhommet et de la Barillerie (voir plan dans Dornic et autres, 1975, 33). Longtemps vinrent y puiser de l'eau les malades atteints d'affections des yeux (Laude, 1899, 51). Selon la légende, l'onde bienfaisante aurait jadis jailli par l'intervention de saint Julien, premier évêque légendaire de la cité (au IV[e] siècle). La proclamation de ce miracle n'aurait-elle pas permis de mettre sous tutelle chrétienne un ancien lieu consacré à la divinité gauloise des eaux (l'inscription à la déesse a été trouvée à moins de 300 m du lieu où se trouvait la fontaine; elle pouvait en provenir)? Gérard Aubin, directeur des Antiquités historiques des Pays de la Loire, parle d'« une prise de possession d'un lieu de culte païen au nom du Christ » (1983, 18). L'étude du site nous montre qu'à 250 m environ de la fontaine sacralisée, à l'autre bout de la rue de la Barillerie, existe un lieu nommé *Carrefour de la* SIRÈNE, cité sous les formes *La Seryne*, en 1451; *La Seraine*, en 1485; et *Carrefour de la Serinne*, en 1712) (Vallée et Latouche, 1950-1952, 869). Nous sommes tenté de voir dans ce microtoponyme un souvenir gardé de la déesse SIRONA.

Deux dédicaces à SIRONA ont été découvertes dans l'Ouest, à Corseul et au Mans. Or, des noms de saints en rapport de paronymie avec celui de la déesse sont justement connus dans la région. Est-ce une coïncidence? Le culte de *sainte* CÉRONNE est attesté dans l'Orne, limitrophe de la Sarthe (Seguin, 1978, 153). À Sainte-CÉRONNE (à 70 km du Mans, où les païens venaient révérer aux premiers siècles de notre ère les eaux d'*Apollo* et de *Serona Sivelia*), la

jeune femme aurait fondé au milieu du Ve siècle un monastère, après s'être séparée de son frère; on trouve dans la localité deux *Fontaine Sainte*-CÉRONNE ou *Fontaine de la Bonne*-CÉRONNE, guérisseuses l'une comme l'autre (la première passait pour faire cesser les fièvres; l'autre, les ophtalmies) (Audin, 1978, 253). Dans la Mayenne, département également voisin de la Sarthe, existait un culte chrétien à SÉRÉNÉ et CÉNÉRÉ (ce dernier nom formant métathèse par rapport au précédent), deux frères venus s'établir dans le diocèse du Mans. À Saulges, où l'un d'eux se serait installé (à 45 km du Mans), existe toujours une *Fontaine* (guérisseuse) *de Saint*-CÉNÉRÉ, que le saint aurait fait jaillir; la légende dit qu'il venait souvent y boire avec son frère SÉRÉNÉ. Non loin de là, à Château-Gonthier, on trouve une *Fontaine Saint*-SÉRÉNÉ, où les pèlerins autrefois venaient se laver les yeux pour garder une bonne vue (Audin, 1978, 271 et 267-268; Baudot, 1925, 582). « Nombre de provinces françaises eurent, après l'implantation du christianisme, leurs sources saintes [...] sur l'emplacement même des sources antiques », souligne Simone Deyts (1987, 15). Des hagiotoponymes ont pu aussi se superposer à d'anciens théonymes gaulois. Or, « les noms de saints recouvrant des rites païens n'ont généralement pas été choisis au hasard. On s'est ingénié à retenir autant que possible ceux qui présentaient une certaine homonymie » avec les appellations des anciens dieux, comme le souligne Jean Arsac (1993, 27).

3 - DISPARITION OU DÉCHÉANCE DES ANCIENS DIEUX

L'ancienne religion gauloise va subir le double effet de la romanisation et de la christianisation.

Si certaines grandes divinités indigènes ont été retrouvées dans nos appellations de lieux, bien des noms de dieux gaulois importants paraissent avoir complètement disparu de notre toponymie, tels ÉSUS, NANTOSUELTA, OGMIOS, ROSMERTA, SMERTRIOS, SUCELLOS, TEUTATÈS... L'absence de traces gardées peut être aussi révélatrice que leur présence. L'influence romaine a dû amener à éliminer peu à peu de grands dieux indigènes, au caractère jugé sans doute trop typé, indépendant ou belliqueux. Par contre, d'autres croyances autochtones ont été respectées, la popularité des petits cultes de campagne aidant certainement les appellations divines à s'enraciner dans des noms de lieux (« L'interprétation [...] a opéré les premiers choix avec des processus d'exclusion; les dieux topiques – protecteurs naturels innombrables – ont gardé leur nom et leur séduction, ancrée encore largement dans notre toponymie. ») (Clavel-Lévêque, 1989, 441). Les autorités romaines ont pu même favoriser les cultes « naturistes » des grandes figures divines assimilées à Apollon (BÉLÉNOS, BORVO, GRANNOS...): en rapport avec le soleil bienfaisant et les eaux salutaires (nous avons retrouvé le souvenir de ces dieux gaulois assez présent dans nos appellations de lieux). Ailleurs, on doit penser qu'elles ont cherché à imposer les dieux des Latins.

Après l'influence romaine et la disparition de certains dieux indigènes, le substrat religieux gaulois verra la reprise en main chrétienne des anciens sites et noms païens qui subsistaient (et avaient parfois tendance à resurgir). Il subira l'imposition des vocables chrétiens occultant les anciens noms ou les déguisant. Parfois sera accolée au toponyme-théonyme un appellation sainte: cas probable, on l'a vu, de noms de lieux comme La Chapelle-du-GLAND, Notre-Dame-du-BAZERT, Notre-Dame-de-la-Roche-d'HYS, Notre-Dame-du-GROSEAU, Saint-Pé-d'ARDET... Parfois, aussi, le nom gaulois sera déformé pour mieux être assimilé à la foi nouvelle: Saint-SEINE travestira SÉQUANA; Sainte-CÉRONNE, SIRONA; Sainte-NÉMOISE, les NÉMAUSIQUES; les Bonnes-MAIRES, MATRAE; Sainte-VERTU,



À 10 km du sanctuaire des Sources de la SEINE (fréquenté par les pèlerins jusqu'au IV[e] siècle) sera établi dans la première moitié du V[e] siècle un monastère qui prendra l'appellation de Saint-SEINE (du nom de son fondateur, un certain *Sequanus*). Hasard ? La gloire de ce nom sera chargée de prendre le relais de celle de SÉQUANA. Dans l'église abbatiale de Saint-SEINE-l'Abbaye, des fresques anciennes racontent la vie légendaire de *Sequanus*. Et comme par hasard, un épisode se rapporte à l'apparition miraculeuse de l'eau : « Comme il fit sa requête à Dieu pour avoir de l'eau et son âne s'agenouilla et sortit une fontaine appelée S... ».

VIROTUTIS, etc. (les exemples semblent assez nombreux mais il faut rester prudent dans les interprétations et ne pas imaginer partout des noms déformés ; nous les avons ici volontairement limités). La toponymie avait pu, néanmoins, fixer bien des appellations divines données par les populations gauloises, sur lesquelles les influences romaine et chrétienne n'auront pas prise, car certains noms ancrés dans les lieux et utilisés de génération en génération s'en allaient difficilement des habitudes de langage. Malgré l'usure des siècles, une partie nous a été sauvegardée.

Il n'en va pas de même du vocabulaire. On doit penser que la plupart des mots du lexique religieux ont été éliminés avec le bannissement des cultes honnis. Les rares vocables « vivants » qui soient demeurés paraissent s'être réfugiés dans les dialectes, où ils ont subi un double phénomène de diabolisation chrétienne et de déchéance sémantique (Lacroix, 2000). Recensons l'essentiel de ces traces éparses.

BÉLÉNOS, le « Divin-Brillant » (?), doit expliquer, nous l'avons vu, le nom provençal du BELIN, qui servait naguère à désigner un « sorcier », un « enchanteur » (avec quelques dérivés languedociens rares) (von Wartburg, I, 1948, 317 ; Lacroix, 2000, 122-123). L'image du dieu a donc été pervertie par l'idée magique.

On a cru retrouver le nom de TARANIS à l'origine de certaines appellations de lieux (voir en particulier les remarques de Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978 ; Deroy et Mulon, 1992, 469 ; Vogade, 1972, 21 ; Sterckx, 2005a, 272). Mais les propositions faites sont très incertaines, linguistiquement fragiles, et nous restons sceptique sur ces traces supposées. Par contre, le souvenir du dieu de la roue cosmique et maître du « Tonnerre » paraît bien s'être gardé dans

quelques mots dialectaux devenus rares. On songe particulièrement au terme de TARANE, « gnome », « feu follet », utilisé naguère par le vieux patois normand dans le Pays d'Auge, au sud-ouest de Lisieux; il y désignait une sorte de revenant qui courait nuitamment le pays ou circulait dans les campagnes à la période de Noël dans des déguisements variés, se faisant un malin plaisir à effrayer les paysans et les jeunes filles (Dubois et Travers, 1856, 339-340; von Wartburg, 1941, 47; XIII/1, 1966, 111; Lacroix, 2000, 120-121). Les régions montagneuses ont pu, davantage que d'autres, garder souvenir du dieu tonnant: les orages y sont parfois violents; la foudre y était redoutée. Dans la Haute-Garonne, près de Saint-Bertrand-de-Comminges, ont été découverts sur le Mont Sacon une cinquantaine d'autels votifs, plusieurs décorés de svastikas et de rouelles (ex-voto offerts au dieu céleste, symbolisant la roue tournante du tonnerre); le plus important de ces autels porte du reste la dédicace IOM (*Iovi Optimo Maximo*) (Thévenot, 1968, 27; Lussault, 1997, 215-216). À une trentaine de km de là, à Bagnères-de-Bigorre, on connaît dans le patois local le mot de TARAM employé pour désigner le « tonnerre » (von Wartburg, 1941, 47; Lacroix, 2000, 121). Dans le parler du Piémont, enfin (région qui est bordée au nord par les massifs alpins, et qui connut jadis la celtisation), on désigne encore sous l'appellation de DITARAN ou DÉ TARAN les « feux follets »; le mot pourrait provenir du même dieu TARANIS (selon Filippo M. Gambari, dont Claude Sterckx rapporte les propos, 2005b, 6).

La divinisation a été ainsi ravalée à la sorcellerie, à la superstition. Ce que paraissent nous confirmer d'autres termes dialectaux désignant des revenants, des êtres fantastiques: traces – devenues opaques – de l'ancienne religion.

Saint Augustin, dans *La Cité de Dieu*, évoque « certains démons appelés *dusii* par les Gaulois » (Lecouteux, 1988, 170-171): déformation chrétienne d'une réalité antique obscurcie et avilie. Les DUSES, DUSIENS, DÛHINS, DÛHONS... nomment encore dans différents parlers des « esprits », des « démons »: patois ardennais DUSIEN, « démon incube » des superstitions populaires; parler vosgien DUSIEN, « cauchemar »; wallon liégeois DÛHON ou DÛHIN, « lutin », « petit être frondeur »; dialecte du jura bernois DUSE, « gnome », etc. (von Wartburg, III, 1949, 195; Gougenheim, III, 1975, 14-15; Lacroix, 2000, 110-11 2, avec d'autres réf.).

Les GENOTS, GENAS, GENÂCHES... désignent des « esprits » ou des « sorciers » et « sorcières », dans l'Est de la France: GENOT, « sorcier », dans le patois des Vosges; DGENÂTCHE, « sorcière », dans le patois du Doubs; DJENÂTCHE, « femme sans ordre », dans la patois autour de Belfort; GENA, HNA ou HNAUCHE, « sorcière », en patois bressan: on employait autrefois l'expression imagée de *pânoure de* HNAUCHE, « balai de sorcière » pour désigner une branche de sapin servant d'enseigne de cabaret (von Wartburg, III, 1949, 66-67; Lacroix, 2000, 109-110). À l'origine de ces mots, se trouve le latin médiéval *geniscus*, « esprit », lui-même formé (avec un suffixe *-iscus* comme dans *Vertiscus*) à partir d'un thème gaulois: on connaît semblablement un vieil-irlandais *genit*, « être surnaturel », « démon », employé dans *La Razzia des Vaches de Cooley* (Meyer-Lübke, 1935, 319; Deniel, 1997, 236-237). Le nom de ces GENÂCHES se serait-il aussi gardé dans des appellations de lieux? Francine Bonardot et Claude Garino citent « la source des GÉNÉCHAUX coulant sous la roche » à Chaudenay-le-Château (Côte-d'Or): « Elle [semble] évoque[r] par son nom les 'GÉNOICHES' ou sorcières qui habitaient les lieux » (1999, 12-13).

Les LUTONS, NETUNS, NÛTON et NUITONS sont d'autres petits êtres fantastiques du folklore, qu'on rencontre dans des romans du Moyen Âge (créatures souvent mises en relation avec les rivières et les sources). Yvon, dans *Le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes, doit affronter « deux fils de diable », hideux et noirs, engendrés d'une femme et d'un NETUN

(v. 5267 et 5507). Dans le lai de *Cristal et Clarie* (daté de 1268), la belle Clarie est prisonnière d'un démon qui se tient à côté d'une source au sein de laquelle se cache un LUITON, compagnon du démon ; dès qu'un passant s'approche pour y boire, le LUITON le précipite à l'eau et le noie (Sterckx, 1994c, 53-54). Dans un autre conte médiéval, *Claris et Laris*, est évoqué un château où deux démons NOITONS condamnent à des travaux inhumains des chevaliers capturés ; « C'est là, souligne Claude Sterckx, le sort attendu d'un ancien dieu dans l'expression du Moyen Âge chrétien » (1994c, 58). Ces termes rencontrés dans la littérature médiévale restent encore bien vivants dans certains parlers de Wallonie, de Suisse, et aussi du Nord de la France, des Ardennes, du Jura, du Dauphiné : LÛTONS et NÛTONS dans le sud-est de la Belgique (près du Luxembourg) ; aussi dans la région autour de Charleroi et de Philippeville ; et dans le sud-ouest du pays, aux alentours de Tournai, avec les sens de « petit être fantastique », « bon » ou « mauvais génie » ; « personne très petite », dans le parler de Namur ; « homme sombre, taciturne », dans le Brabant (GNÛTON). En Suisse, on rencontre d'autres formes : LITON et NITON, NETUN, NETON, « diable » (parlers de Neuchâtel, de Montigny, de Martigny...) ; aussi NITAN, « satan », « cauchemar », « esprit follet ». En France, on trouve NÛTON, dans les Ardennes, « nain légendaire vivant dans les cavernes » ; LUTON, « lutin », dans le patois au sud de Lille ; LUTON, aussi, dans le Jura, au sens de « lutin », « esprit servant » ; GNITON et GNEUTON dans les patois du Dauphiné, désignant un « animal fantastique qui n'a qu'un œil au front pour effrayer » ; LUTARNE, en Saône-et-Loire, « animal imaginaire » ; LUTERNE, à Dijon, « sorte de dahut » (« On se moqu[ait] des jeunes gens peu dégourdis en leur faisant faire la chasse aux LUTERNES et en les laissant ainsi toute la nuit dehors. ») (von Wartburg, VII/1, 1953, 98 ; Lecouteux, 1988, 176 ; Sterckx, 1994c ; Lacroix, 2000, 112-117). Le nom de ces créatures fantastiques proviendrait d'un ancien thème **nept-* ayant désigné le dieu des eaux chez les Indo-Européens et les Gaulois en particulier : « témoins linguistiques d'un substrat mythologique proprement celtique » (Walter, 1988, 242 ; et Sterckx, 1994c). Pour Gérard Taverdet, l'appellation de la localité de LUTHENAY (Nièvre), supposée ancienne **Luteniacum*, pourrait provenir d'un modèle **Neptuniacum* : le village, mis sous l'égide du dieu des eaux, dominait la Loire (1994, 82). Dans la rade du lac de Genève, un rocher dépassant la surface des eaux est appelé depuis toujours *Pierre-à-*NITON ou *Pierre-du-*NITON (von Wartburg, même réf. ; Kister, 1998, 25 avec phot., 83, 160).

Éloi, évêque de Noyon (le futur saint Éloi), cite, dans un mandement du VIIe siècle rédigé contre les fausses divinités, plusieurs noms honnis de démons (en fait anciens dieux païens) parmi lesquels *Orcus* (Huet, 1901, 35). La trace de ce nom dévalorisé semble se retrouver dans les dialectes : appellation d'OURCO, « enfer », dans le parler de Narbonne ; d'(O)URQUET, « feu follet », dans le Béarn ; d'ORJU, « feu follet », en Bresse, d'où le sens d'« enfant remuant » ; de NORTSE, « mauvaise fée », dans le canton de Vaud ; d'ORC, « idiot », dans le Pays du Couserans... A-t-on affaire à l'origine au dieu latin *Orcus* ? On penchera plutôt pour une ancienne divinité gauloise **Orgos*, *Orgenos* ou **Orgetos*, le « Tueur », liée au monde des morts (von Wartburg, VII, 1955, 394-395 ; Taverdet et Navette-Taverdet, 1991, 111 ; Sterckx, 1998b, 115 ; Lacroix, 2000, 118-119, avec d'autres réf.). Des gloses latines nous apprennent que *orge* signifiait en gaulois « tue » (*Corpus glossariorum Latinorum*, V, 316, 70) (Billy, 1993, 116). La racine verbale *org-*, au sens de « tuer », « détruire », est bien attestée dans les langues celtiques, et en particulier en irlandais ancien et en vieux-breton (Vendryes, 1960, O-30 ; Fleuriot, 1964, 277 ; Degavre, 1998, 331). En 1947, a été découvert sur une pierre tombale antique trouvée près de Parme (Émilie, au cœur de la plaine du Pô, occupée jadis par des peuples Gaulois), un graffiti portant le théonyme ORGEN[US] (Susini, 1962). Ce doit être « la survivance de certains vieux cultes gaulois longtemps après la romanisation politique complète de la Cisalpine », commente

Christian Peyre (1979, 105). Un chef du pays des Helvètes au temps de la guerre des Gaules s'appelait ORGÉTORIX; cet anthroponyme pouvait faire référence dans son procédé de nomination à un dieu **Orgetos*: on sait que les Gaulois portaient parfois des noms de divinités (de même qu'aujourd'hui nous recevons des appellations de saints). La présence déguisée de l'ancien dieu gaulois se retrouverait dans des personnages de romans médiévaux. Dans *Lancelot*, ORGENS est un souverain ravisseur; dans *Perceval*, URGEN est un chevalier tué par l'Orgueilleux de la Lande; dans *La Folie Tristan*, URGEN ou URGAN est un géant contre qui combat Tristan; dans le *Conte de la Charrette*, le pays des OGRES désigne l'Enfer dont « nul ne retourne » (Flutre, 1962, 148 et 183; Vendryes, 1928, 388). Le médiéviste Jacques Ribard ajoute d'autres noms évoqués par Chrétien de Troyes dans son *Conte du Graal*: le royaume de LOGRES donnerait l'image du « monde d'ici-bas voué au temps et à la mort »; ORCANIE, « où est censée se tenir la cour du roi Arthur », serait pareillement symbole du « séjour terrestre d'une humanité [...] inexorablement vouée à la mort physique, qui est en même temps la fin du monde ». Enfin, ORQUELENES, « dont le sombre Grinomalant se dit le possesseur » représenterait « le pays de la mort spirituelle, de la mort éternelle, figure de l'Enfer » (Ribard, 1984, 8-13). On a tenté d'expliquer phonétiquement l'origine du nom français de l'OGRE par le mot de *Hongrois*; mais la disparition de la nasale, injustifiée, fait rejeter cette solution; une étymologie latine ne peut non plus être retenue (*Orcus* aurait abouti à **Orc/*Or*, comme *porcus* a donné *porc*) (Vendryes, 1928, 388). Selon Guy Villette, il faut partir d'un gaulois **Orgos* (nom d'un dieu infernal) devenu **Ogros* par métathèse (avec interversion des phonèmes [r] et [g] comme dans *formage/fromage*) (1980, 328). On remarque qu'avant de passer dans le vocabulaire, OGRE et ses dérivés ont d'abord été, comme le montrent les plus anciennes attestations, des noms propres: appellation de personnages (et de lieux dévolus à ces personnages) des romans du Moyen Âge (même réf., 327); l'OGRE pourrait donc être la dévaluation d'un ancien dieu gaulois **Orgos*. Le folklore achèvera de transformer le souverain ravisseur en un géant effrayant, monstre se nourrissant de chair humaine, et particulièrement de celle des enfants, d'où l'image de nos contes de fées. La diabolisation, comme cela a été souvent le cas, s'est résolue en affadissement (par perte de la sacralité ancienne). Cependant, pour les mythologues et les anthropologues, l'OGRE représente une figure du temps dévorateur, qui engloutit toute existence dans ses ténèbres (Durand, 1969, 94-95; Ribard, 1984): peut-être le *Dis Pater* des Gaulois auquel César fait allusion (*GG*, VI/18).

Tels sont les derniers restes dégradés des croyances gauloises. Si des traces nombreuses de la religion ont été fixées sans distorsions sémantiques dans les toponymes, elles ont subi par contre un mouvement de déchéance continu dans les dialectes, matière vivante et évolutive. La diabolisation chrétienne a entraîné désacralisation puis banalisation.

Au total, les souvenirs conservés des dieux gaulois sont assez inégaux et fragmentaires (marquant un déséquilibre accentué entre traces lexicales et traces toponymiques). Ils interdisent, comme nous l'avons dit, toute vision d'ensemble du panthéon gaulois. Mais ils nous en laissent entrevoir le développement. Car les noms de lieux témoignent encore assez largement des croyances des peuples gaulois: nous avons évoqué des dizaines de localités et de lieux-dits qui recèlent dans leur appellation un théonyme gaulois (part faite aux incertitudes et aux mauvaises interprétations qui faussent parfois nos données). Si la statuaire gallo-romaine nous a gardé des souvenirs importants des divinités des Gaulois, nous devons juger que les toponymes nous en donnent également des traces riches. Cependant, comme les statues offertes au regard « ne livrent qu'exceptionnellement le mythe qu'elles sous-entendent » (Deyts, 1992a, 5), les noms divins collectés gardent leur part d'énigme et de sens caché.

CHAPITRE IV
LES CULTES

Dresser un tableau des pratiques religieuses de la Gaule en relation avec les dieux et les forces sacrées est très difficile. Le domaine des rites et coutumes liés à la religion a été particulièrement protégé par les druides de toute vulgarisation. En outre la romanisation puis la christianisation – qui ont été évoquées plus haut – ont fait taire bien des mots gaulois du sacré. Aussi nous ignorons en grande partie les conceptions et les pratiques cultuelles précises des Gaulois (les observations archéologiques restant à ce jour trop partielles ou incertaines). Nous gardons heureusement souvenirs des maîtres du culte et des lieux où s'exerçaient les cultes.

1 - LES MAÎTRES DES CULTES

1.1. Les DRUIDES

Le nom gaulois de *druides* est employé pour la première fois dans un texte grec daté du début du IIe siècle avant J.-C. (Jullian, II, 1909, 89, note 6) ; il y est fait allusion aux « gens appelés DRUIDES […] chez les Celtes ou les Gaulois » (Duval, 1971, 215). On peut penser que l'institution du DRUIDISME était assez ancienne en Gaule. Elle sera unanimement reconnue et nommée au Ier siècle avant J.-C. : on trouve la forme *druidai* chez Strabon et *drouidas* chez Diodore de Sicile. Plusieurs écrivains romains de l'époque classique citent aussi le terme sous sa forme latinisée : Cicéron, Lucain, Pomponius Mela, Suétone, Tacite, et Pline l'Ancien qui écrit à propos de la Gaule : …« les druides [*druidae*], car c'est ainsi qu'ils appellent leurs mages [*ita suos appellant magos*] » (*Histoire Naturelle*, XVI, 249) (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 14-17, 21, 425-426). Le texte de César constitue notre principale source d'information : dans *La Guerre des Gaules*, le général romain emploie le terme de DRUIDE à sept reprises (sous les formes *druides*, *druidum*, *druidibus*) (VI/13, 14, 16, 18, 21). De ces emplois anciens naîtront notre nom français de DRUIDE, attesté pour la première fois au début du XIIIe siècle, par traduction de clerc du latin *druida*. « Les druides gaulois ont été ressuscités dès le Moyen Âge ! […] Les érudits médiévaux connurent très vite la *Guerre des Gaules* de César, et le fameux passage du livre VI consacré aux moeurs. Celui-ci figura, traduit en langue 'vulgaire', dans un ouvrage anonyme intitulé *Li fet des Romains*, écrit vers 1213-1214 et qui rencontra un grand succès », précise Christian Goudineau (Collectif, 2000, 58). Mais le mot de DRUIDE sera surtout utilisé à partir du XVIe siècle dans les premiers écrits d'« antiquités » évoquant les Gaulois (Dubois, 1982). Est ainsi publiée en 1585, par Noël Taillepied, l'*Histoire de l'État et République des Druides, Eubages, Sarronites, Bardes, Vacies, Anciens François, Gouverneurs des Pays de la Gaule depuis le Déluge Universel jusques à la venue de Jésus-Christ en ce monde* (Goudineau, dans Collectif, 2000, 58). Les dérivés DRUIDESSE, DRUIDIQUE et DRUIDISME sont entrés à date beaucoup plus récente dans notre langue : au XVIIIe siècle seulement ; DRUIDESSE est utilisé par dom Jacques Martin, dans sa *Religion des Gaulois tirée des plus pures sources de l'Antiquité* (1727) ; DRUIDIQUE est employé pour la première fois en 1773 par Voltaire (Imbs, VII, 1979, 528). Le fait que le nom du DRUIDE

n'ait pas été transmis directement à la langue française par le gaulois, mais qu'il soit le résultat d'un emprunt au latin (avec des dérivés entrés très tardivement dans notre langue), doit être souligné comme un élément majeur d'analyse, indice d'un phénomène dont il nous faudra interpréter le sens.

Les auteurs de l'Antiquité ne se sont pas contentés de citer le nom des DRUIDES ; ils nous renseignent sur eux, César avec le plus de précisions et de détails. Les DRUIDES étaient les maîtres de la religion, prêtres du sacré, instaurateurs des rapports entre les hommes et les dieux, présidant aux pratiques cultuelles et aux sacrifices. Mais leur rôle ne se limitait pas au seul domaine sacerdotal (liturgique, théologique). L'étymologie de leur nom sur laquelle se sont penchés les linguistes nous montre qu'ils incarnaient des valeurs bien plus larges. Le radical **vid-* présent dans **dru-vid-es* se rattache au nom indo-européen du « savoir », thème qu'on reconnaît dans le latin *videre*, « voir », « juger », dans le sanskrit *veda* (d'où vient le nom des *vedas*, textes sacrés du brahmanisme), dans le vieil-irlandais *fiss*, « savoir », et *fiadu*, « savant », « maître » ; et qu'on retrouve aujourd'hui dans l'allemand *wissen*, « savoir » (Pokorny, 1959, 1127 ; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 431 ; Vendryes, 1996, D-202, 203 ; Delamarre, 2003, 149-150). Pomponius Mela, au Ier siècle après J.-C., appelait les DRUIDES des « Maîtres de sagesse » (*De Chorographia*, III, 2, 18, dans Brunaux, 1996, 196). On les regardait comme des détenteurs du savoir intellectuel mais aussi comme des garants de l'autorité spirituelle : **vid-*, « voir », contient en germe à la fois l'idée de « savoir » et de « sagesse ». Autant dire que leurs compétences étaient très étendues. Elles touchaient à la connaissance scientifique (astronomie, mathématiques) et à la philosophie (morale, métaphysique) – ils étaient des « maîtres à penser ». Mais elle s'appliquait à d'autres domaines variés : les DRUIDES (outre qu'ils réglaient les cérémonies religieuses) fixaient le calendrier, étaient arbitres des procès, avaient charge d'enseigner à l'élite de la jeunesse, conseillaient et contrôlaient le pouvoir politique, etc. (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986).

Le sens du premier élément **dru-* présent dans le nom des DRUIDES a donné lieu à des interprétations contradictoires. Pour les uns (solution la plus ancienne), on aurait affaire au nom celtique du chêne, *deruo-*, à forme apophonique *d(o)ru-* (indo-européen **deru*, *doru*, *dr(e)u-*, expliquant le sanskrit *daru*, gén. *droh*, *dru*, le grec *doru*, « arbre », et *drus*, « chêne ») (Vendryes, 1948, 291 ; 1996, D-12, D-201 et 203 ; Delamarre, 2003, 141). Pour d'autres, il s'agirait d'un préfixe intensif **dru-* signifiant « très », « grand », ce qui ferait des DRUIDES les « Très-Savants » (Guyonvarc'h, 1966a ; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 430-432). Les analyses de certains linguistes (dont Françoise Bader) permettent d'envisager une solution intermédiaire : **dru-*, employé au sens de « ferme », « solide », « vigoureux », voudrait dire étymologiquement « solide comme un chêne » (Bader, 1967, 25 ; Pennaod, 1986, 44-45 ; Vendryes, 1996, D-201) ; le DRUIDE serait en ce cas « celui dont le savoir est fort comme l'arbre sacré », celui « qui a la science solide comme le chêne » (Lambert, dans Collectif, 2000, 56).

Xavier Delamarre, rejetant l'idée d'un préfixe intensif **dru-*, « très » (« inconnu ailleurs »), préfère rapporter l'élément *dru-* directement à l'appellation du « chêne » (ou, génériquement, de l'« arbre », le chêne étant considéré comme le roi des arbres) (Delamarre, 2003, 149-150). Le DRUIDE (**dru-vids*) serait le « Connaisseur-du-chêne » (ou « -de-l'arbre »). Pline, qui avait le premier formulé cette explication, montrait que certaines pratiques religieuses liaient les prêtres gaulois au chêne : « Les druides [...] n'ont rien de plus sacré que le gui et l'arbre qui le porte, à condition que ce soit un chêne. À cause de cette préférence, ils choisissent le chêne pour leurs bois sacrés et ils n'accomplissent aucun acte sacré sans le feuillage de cet arbre »

(*Histoire Naturelle*, XVI, 95, 249, trad. d'après Brunaux, 1996, 196-197 et Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 31). On se remémore également les propos de Maxime de Tyr (philosophe du IIe siècle) affirmant que le chêne était pour les Celtes l'image de la divinité céleste (*Dissertation*, VIII, dans Cougny, III, 1993, 279).

Faut-il se satisfaire de ce sens « un peu limitatif »: les DRUIDES auraient-ils seulement été des « Connaisseurs-du-chêne », ou des « Savants-par-le-chêne »? Xavier Delamarre pense que l'appellation fait allusion à l'Arbre cosmique (présent dans de nombreuses mythologies, et en particulier indo-européennes); son axe était censé traverser et soutenir les trois mondes supérieur, médian et inférieur. Les DRUIDES seraient alors les « Connaisseurs de l'Arbre du Monde », ceux qui développent leur savoir et leur réflexion sur la totalité de l'Univers existant. « Référence mieux appropriée pour des savants qui discutent de philosophie et d'astronomie » (Delamarre, 2003, 149-150; 1999, 33, et 36-38). César écrit en effet des DRUIDES: « Ils se livrent à de nombreuses spéculations sur les astres et leurs mouvements, sur les dimensions du monde et celles de la terre, sur la nature des choses, sur la puissance des dieux et leurs attributions » (*GG1*, VI/14, 187).

Le sens métaphorique de l'arbre, présent dans le nom des DRUIDES, justifierait le lien constaté, en Gaule, entre les arbres et le sacré: les appellations de peuples gaulois, de localités, et les mots du lexique issus du gaulois qui se sont révélés à nous en rapport avec les espèces végétales (dans le chapitre 1 « Les Forces révérées »), pourraient se référer à cette représentation cosmique d'un axe vertical des trois mondes céleste, terrestre et souterrain, symbolisés par la cime, le tronc et les racines de l'arbre. Couper les essences révérées par les populations gauloises sera pour les Romains un moyen de combattre l'ennemi en l'atteignant dans ses croyances les plus « enracinées ». Lucain rapporte que César fit abattre un bois sacré des environs de Marseille. Les soldats « craignaient que, s'ils frappaient les arbres sacrés, les haches rebondissent sur eux ». Leur général « osa le premier brandir une hache qu'il venait de saisir et fendre de son fer un chêne très haut, et quand le fer fut enfoncé dans un tronc violé, il déclara: "Désormais pour qu'aucun de vous n'hésite à abattre ce bois, dites-vous que c'est moi qui ai fait le sacrilège". [...] Les populations gauloises gémissent à ce spectacle » (Lucain, III, 399-452, trad. Brunaux, 2000, 251). De même Tacite, évoquant l'attaque par les Romains de l'île de Mona (Anglesey), lieu d'un sanctuaire druidique, en 61 après J.-C., ajoute: « Après avoir laissé une garnison chez les vaincus, on coupa les bois consacrés par des superstitions barbares » (*Annales*, XIV, 30, 3, trad. Brunaux, 2000, 259). Abattre les essences révérées par les païens équivaudra aussi pour les évangélisateurs chrétiens des premiers siècles à couper les superstitions de l'ancienne religion et à éradiquer les anciennes conceptions développées par les DRUIDES. Au IVe siècle, Martin de Tours, ayant « jeté à bas un temple très ancien » s'apprêtait à abattre un arbre sacré voisin du sanctuaire; « le prêtre du lieu et la foule des païens s'y opposa » (Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 13, dans Duval, 1976, 118-119; voir aussi Mâle, 1950, 56). Au Ve siècle, l'évêque Amator exigera que Germain d'Auxerre laisse abattre un « arbre sacrilège », « aux branches duquel pendaient les têtes des bêtes [...] tuées à la chasse », habitude « qui offens[ait] les chrétiens et [étaient] un mauvais exemple pour les païens [idolâtres] » (*Vie de saint Amator*, IV, 24, dans Duval, 1976, 119).

L'étendue des compétences des DRUIDES (philosophiques, scientifiques, religieuses, judiciaires, politiques, éducatives...) laisse à imaginer l'importance que connut l'extension de la classe sacerdotale en Gaule. Il faut supposer l'institution de corps distincts de DRUIDES, les tâches à accomplir étant multiples (sur le seul plan religieux, ils avaient à régler la doctrine,

les sacrifices, les cultes, les cérémonies...). D'autres mots transmis par les auteurs antiques, et que l'on retrouve en français, nous montrent l'existence de spécialisations.

1.2. Les OVATES

Le nom de ces prêtres particuliers a été transmis sous des formes différentes par les auteurs de l'Antiquité: *vates* chez les écrivains latins Lucain et Pline; *euhages* ou *eubages* chez Timagène, cité dans Ammien Marcellin, et *ouateis* chez Strabon, dans les transcriptions grecques. De ces deux dernières formes sont nés (très tardivement introduits dans le français, par emprunts savants) les termes EUBAGE (en 1664) et OVATE (en 1858) (Quemada, VIII, 1980, 311-312; XII, 1986, 752). Ils correspondent à la redécouverte des Gaulois aux XVIIe/XVIIIe siècles, mais aussi à la naissance des mouvements néo-druidiques, ayant créé des confréries ou collèges dans une atmosphère de fantaisie « celtomaniaque » ou « gallomaniaque » (Viallaneix et Ehrard, 1982; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 441). Le gaulois *vates* correspondait à un latin identique *vates*, *vatis* nommant le « devin », le « prophète »; on trouvait aussi dans la langue latine, dérivé du précédent, *vaticinari*, d'où provient (également par emprunt savant) le français *vaticiner*: « prédire l'avenir à la façon d'un *vates* », « prophétiser », ou « s'exprimer comme dans un délire prophétique » (Quemada, XVI, 1994, 940-941). Selon Alfred Ernout et Antoine Meillet, le mot latin de *vates* « peut provenir du celtique » (Ernout et Meillet, 1985, 715; aussi Pokorny, 1959, 1113; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 423; Guyonvarc'h, 1997, 272). On connaît un vieil-irlandais *faith*, « voyant », « devin », « prophète »; et un gallois *gwawd*, « chant », « poème », « satire », qui supposent une racine celtique **vat-* (Delamarre, 2003, 308). Il faut remarquer d'autre part que le terme latin *vates* « est le seul nom d'agent masculin en *-es* du latin ». Ces raisons amènent à envisager une étymologie étrangère, vraisemblablement celtique (Ernout et Meillet, même réf.; Lambert, dans Vendryes, 1997, 113; Delamarre, même réf.).

Cette origine ne serait pas étonnante car les (O)VATES gaulois étaient réputés pour leurs activités prophétiques dans le monde antique: « Pour ce qui est de la pratique des augures, les Gaulois surpassent toutes les autres Nations », écrit l'historien Trogue-Pompée (XXIV, 4, 3), cité par Justin (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 132). Selon plusieurs auteurs antiques (et en particulier Strabon et Diodore de Sicile), les *vates* prédisaient l'avenir par toutes sortes de techniques divinatoires, fondées sur l'étude des signes de la nature (Strabon parle d'eux comme d'« interprètes de la nature »): compréhension des phénomènes célestes (astronomiques et météorologiques); observation du vol des oiseaux, lancements de baguettes de bois, opérations sacrificielles à but divinatoire, par immolation de victimes animales mais sans doute parfois aussi humaines (à ce titre, ils étaient donc également des sacrificateurs) (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 15-23; Clavel-Lévêque, 1989, 412-415; Brunaux, 2005, 177). On pense qu'ils avisaient les armées sur les batailles à livrer, guidaient le groupe dans les migrations, indiquant la meilleure route à suivre; ils devaient conseiller les rois et les chefs pour les grandes décisions politiques (Brunaux, 1996, 25). Leur influence sur le peuple était également grande (« Ils tiennent toute la population dans leur dépendance », écrit Diodore de Sicile) (*Histoires*, V, 31). Le radical **vat-* que nous trouvons dans le nom des OVATES signifie en indo-européen « dire », « être inspiré », « être possédé » (Pokorny, 1959, 1113; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 443; Delamarre, 2003, 308). Cette conception faisait donc des OVATES des personnages aux pouvoirs exceptionnels: ils étaient intercesseurs sacrés entre les dieux et les hommes, aptes par leur don de voyance à communiquer avec l'Autre Monde pour recevoir dans un état second les messages des dieux et transmettre leurs volontés.

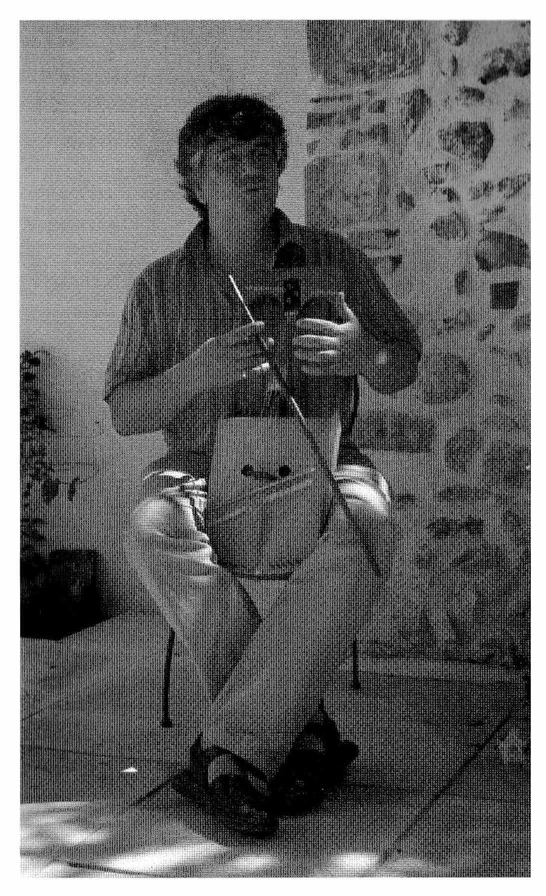
S'il n'y a sans doute jamais eu de DRUIDESSES « maîtres à penser » (philosophes, théologiennes, juges, professeures...), il est à peu près sûr que des prophétesses gauloises ont existé. À basse époque, on en a plusieurs exemples (de Vries, 1984, 225-227; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 40-41 ; Clavel-Lévêque, 1989, 420-422; Green, dans Collectif, 2000, 44-46). On connaît le nom célèbre du personnage évoqué par Chateaubriand dans ses *Martyrs*: *Velleda* (Gautier, dans Viallaneix et Ehrard, 1982). Imagerie romantique? Sans doute, dans la mesure où l'on a une histoire imaginaire; mais cette femme a réellement existé. Tacite la présente comme une prophétesse vénérée; elle appartenait à une peuplade de Germanie, les *Bructères*. Son nom est cependant d'origine celtique: il signifie la « voyante » (**vel-eta*) (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 438-441 ; Delamarre, 2003, 311).

Sur un des dés du pilier gallo-romain des Nautes de Paris, on déchiffre les lettres *Senan...* accompagnant la représentation sculptée de femmes en train d'accomplir peut-être un sacrifice (Lejeune, 1988, 174-176, avec illustr.). Le mot n'est pas sans rappeler le nom des *Senae*, cité par Pomponius Mela. Selon son témoignage, il existait sur l'île de SEIN au milieu du Ier siècle un groupe de neuf femmes vouées au célibat qui exerçaient le rôle de prophétesses: « *Sena*, dans la mer britannique, face au littoral des *Ossismii*, est renommée à cause de son oracle d'une divinité gauloise, dont les prêtresses, sanctifiées par une virginité perpétuelle, sont, dit-on, au nombre de neuf: les Gaulois les appellent *Senae* et on les croit douées de l'extraordinaire pouvoir [...] de connaître et de prédire l'avenir; mais elles ne se dévouent qu'aux navigateurs, ceux du moins qui ont pris la mer dans le seul but de les consulter » (*De Chorographia*, III, 6, dans Pape, 1978, 154, avec trad. revue). Pour Louis Deroy et Marianne Mulon, la divinité gauloise ayant inspiré l'art de ces prêtresses se serait appelée *SENA (théonyme non attesté): l'île tirerait son nom de sa déesse oraculaire. Cependant, nous croyons plutôt que ce sont les *Senae* qui ont transmis directement leur appellation à SEIN. Elles ont dû désigner le groupe des « [prophétesses] Vénérables » qui exerçaient leur art sur l'île (le gaulois *seno-*, « vieux », qu'on retrouverait selon certains auteurs dans le nom des SÉNONS de SENS, semble avoir comporté une idée de sagesse, d'autorité morale, de voix sacrée, justifiant le nom de ces femmes prophétesses, éminemment liées à la religion) (Whatmough, 1970, 584; Lejeune, 1979, 104; Degavre, 1998, 373-374).

1.3. Les BARDES

Notre nom de BARDE n'est pas non plus un mot populaire passé par le roman. Il s'agit d'un emprunt savant fait au début du XVIe siècle à la langue latine (appellation reprise comme un terme d'Histoire). On le trouve sous la forme *bardus* (ou *bardos* chez les Grecs) chez de nombreux auteurs antiques (Diodore, Festus, Lucain, Prudence, Timagène; et aussi Diodore et Strabon) (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 432-433). Ce mot appartient bien sûr à la langue celtique; et il sert aux écrivains anciens à évoquer les chantres gaulois.

Selon Diodore de Sicile (*Histoires*, V, 31, 2-5), il s'agissait de « poètes lyriques » qui « accompagnent avec des instruments semblables à des lyres leurs chants » (de même pour Timagène, chez Ammien Marcellin, XV, 9, « les BARDES ont chanté aux doux accents de la lyre, composant des vers héroïques ») (cité par Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 15 et 17). Le nom de *rote* (attesté dans la langue française dès le XIIe siècle) désigne un instrument de musique médiéval, à cordes pincées, servant à accompagner les chants. Il est relié au bas-latin *chrotta* (connu au VIe siècle chez Venance Fortunat) (on trouve aussi la forme *crouth* en ancien français). Cette forme latine doit remonter elle-même à un germanique **hrôta* (von Wartburg, XVI, 1959, 250; Quemada, XIV, 1990, 1267). Cependant le mot germanique a dû être



Joueur de *rote* (*Obsidienne*, groupe icaunais de musiques du Moyen Âge et de la Renaissance, Emmanuel Bonnardot, directeur artistique). Cet instrument, fait pour accompagner la poésie, est ici de type mixte : à la fois harpe et violon (réalisé à partir d'un original irlandais du XIXe siècle) ; le modèle permet de comprendre comment la *rote* antique à cordes pincées a pu devenir la *rote* médiévale à cordes frottées (avec un archet, comme un violon).

emprunté aux langues celtiques. On trouve en effet un gallois *crwth*, « violon », et un irlandais *cruit*, « harpe ». Ces mots celtiques sont seuls capables d'expliquer l'étymologie du mot **hrôta*. Ils attestent le sens ancien de « rondeur » : le gallois *crwth* désigne à la base une « bosse », un « objet rond », et l'irlandais *croth*, le « ventre » (Vendryes, 1987, C-247 et 248) ; l'instrument a pu être ainsi appelé en raison de sa forme galbée ancienne. Reste à savoir si les Francs ont emprunté le terme à la Grande-Bretagne (et l'ont transmis ensuite aux Gallo-Romains) ou s'ils l'ont trouvé directement en Gaule et adapté à leur propre langue (la prononciation germanique contaminant en retour l'ancien mot indigène). Alain Rey envisage la seconde hypothèse : « Le mot a pu être emprunté par les Francs et pourrait remonter au gaulois » (Rey, 1992, 1835).

Une autre preuve linguistique de l'attachement du BARDE gaulois à la musique a été donnée dans l'étude des « Animaux emblématiques » : à l'appellation gauloise du *bardos* est rapportée l'origine du terme *bardala* (adopté par la langue latine mais d'origine gauloise), qui désignait une « alouette huppée » (Delamarre, 2003, 67) ; d'où les mots dialectaux *bardal* (en lombard), BERLUT(E), BIRLUTE et BERLUCHE (dans les parlers de la Savoie et de l'Anjou) ; on peut ajouter le latin vulgaire *bardea* (sans doute variante du précédent), à l'origine de notre BARGE, oiseau échassier (de Belloguet, 1872, 240 ; Dottin, 1920, 231 ; Degavre, 1998, 78). Selon Christian Guyonvarc'h, « il s'agirait [...] d'une métaphore, – cas très fréquent dans tout le vocabulaire celtique – établissant un lien entre le chant de l'oiseau et la poésie » (1970-1973, p. 273) : la musique du BARDE comme la mélodie de l'oiseau ne transmettaient-elles pas les messages de l'au-delà (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 288-295) ?

La mission des BARDES, selon Diodore de Sicile, était de chanter la louange ou le blâme (« Leurs chants [...] sont tantôt des hymnes, tantôt des satires », *Bibliothèque historique*, V, 31, dans Cougny, I, 1986, 409). De fait, on retrouve l'idée de « louange » dans leur nom : *bardos* remonte à un indo-européen **gwerh-*, « élever la voix », pouvant entre autres signifier « louer », « célébrer », « souhaiter la bienvenue » ; lui a été adjoint un second élément **dhe-*, « faire ». Le

BARDE était donc étymologiquement le « faiseur de louanges » (*bar-dos*), « celui qui offre des chants de louange » (Pokorny, 1959, 478; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 437; Campanile, 1970-1973, 236, et 1994, 301; Delamarre, 2003, 67). Un des rôles les plus connus du BARDE était de louer par la parole et par le chant les mérites du roi ou du chef. Posidonios rapporte que Luernios, roi fastueux des Arvernes, avait un jour donné un festin auquel le BARDE, arrivé trop tard, ne put assister. Le poète alla au-devant du roi et se mit à chanter sa grandeur. Luernios jeta depuis son char une bourse d'or au poète. Le BARDE entonna un nouveau chant à la gloire de son roi, disant que les traces laissées par le char royal produisaient pour les hommes de l'or et des bienfaits (Posidonios, *Histoires*, XXIII, Cougny, I, 1986, 376). Le texte donne du BARDE une image sans doute assez altérée, le temps ayant dû pervertir quelque peu son rôle en Gaule: il est devenu ici un poète de cour, louangeur professionnel, au service des grands, habile à tirer profit de ses compliments artificiels. Son art désacralisé continuera à s'exercer au Moyen Âge dans les pays celtes du Pays de Galles (où il sera appelé *bardd*), d'Irlande (où il sera nommé *bard*) et de Bretagne (qui l'appellera *barz*). Ce sera le « baladin », le « ménétrier », le « jongleur » qui se produit et chante dans les cours des rois et les châteaux des princes, d'où les patronymes bretons *(Le) Bartz*, *(Le) Bars*, *(Le) Barz(e)*, *(Le) Barzic*..., « sobriquet[s] [parfois] ironique[s] ou péjoratif[s] » (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 437; Plonéis, 1996, 94-95).

L'image profane du Moyen Âge (qui sera revivifiée à l'âge romantique, puis banalisée dans le musicien folklorique moderne) nous a éloignés du rôle original du BARDE. À l'époque antique, le BARDE magnifie les actions du roi (ou du chef) et de ses guerriers car il représente le chantre sacré de la Nation (Brunaux, 1996, 26): il doit raconter son destin hors du commun, chanter la gloire de ses héros. Ammien Marcellin note que les BARDES « chant[ent] aux doux accents de la lyre les actes les plus remarquables des hommes illustres, dans des compositions aux vers héroïques » (trad. Brunaux, 2005, 176). Lucain écrit que les éloges des BARDES « conduisent à l'immortalité les âmes des braves » (*Pharsale*, I, v. 447-448, cité par Le Roux, 1970-1973, 222). Le mot de *bardit* nomme dans notre lexique un « chant de guerre des anciens peuples germaniques » (Imbs, IV, 1975, 186). Il est employé par Chateaubriand (évoquant dans *Les Martyrs* les guerriers barbares qui « entonnent le *bardit* à la louange de leurs héros ») (Livre VI, 1851, 118, et note de Chateaubriand 329-330); il est utilisé par Paul Bourget (affirmant que Renan aurait pu « compos[er] des *bardits* dans la tradition de ces poètes celtiques dont il a dit que personne ne les égala 'pour les sons pénétrants qui vont au cœur' ») (1883, 39). On trouve d'abord ce terme chez Tacite, écrivant à propos des Germains: « Il chantent en allant au combat. Ils ont encore parmi eux certains vers par le récit desquels – nommé *bardit* en leur langue – ils s'échauffent le courage, et de leur propre chant ils tirent un augure du succès du combat à venir » (*Sur les Moeurs des Germains*, III, cité par Imbs, IV, 1975, 186). Comme pour d'autres faits de vocabulaire et de civilisation, on peut penser que les populations germaniques ont pris le nom et la coutume du *bardit* aux Gaulois, leurs voisins; son appellation doit en fait renvoyer à celle du BARDE gaulois (Ernout et Meillet, 1985, 66); « le thème *bardo-* n'est pas germanique et le suffixe *-itu-* est fréquent en celtique continental » (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 437). Selon certains écrivains antiques (dont Posidonios, *Histoires*, XXIII, chez Athénée, VI), le poète gaulois pouvait suivre les armées dans les expéditions militaires (Cougny, I, 1986, 373); sa mission était sans doute d'exalter par le verbe la bravoure des soldats allant au combat. Les Gaulois, nous informe Diodore de Sicile, « ont l'habitude, quand les troupes sont rangées en ordre de bataille, de sortir des rangs et de provoquer les plus braves de ceux qui leur font face en un combat singulier [...]. Si l'un de ces derniers accepte le combat, ils célèbrent par des hymnes les

prouesses de leurs ancêtres et font étalage de leur vertu guerrière » (Bibliothèque historique, V, 29, trad. Brunaux, 2004, 133). Le BARDE pouvait, inversement, apaiser les troupes et empêcher les hommes de recourir aux armes, par le pouvoir de sa parole : « Souvent, sur les champs de bataille, au moment où les armées s'approchent, les épées nues, les lances en avant, des BARDES s'avancent au milieu des adversaires et les apaisent, comme on fait des bêtes farouches avec des enchantements. Ainsi, chez les barbares les plus sauvages, la passion cède à la sagesse et Arès respecte les Muses » (Diodore de Sicile, V, 31, cité par Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 107).

Les Celtes, qui ont développé une civilisation essentiellement orale, ont reconnu à la parole un pouvoir supérieur, souverain. Elle était, incarnée dans le BARDE, la révélation de la connaissance vraie, le message inspiré par les dieux, dont il fallait reconnaître la force de vérité, ou craindre le verdict, parfois. La base indo-européenne **gwerh-*, à l'origine du nom du BARDE, si elle signifie « élever la voix » pour « louer », « célébrer », a parfois aussi le sens de « se lamenter », ou « invectiver » (Pokorny, 1959, 478). Diodore de Sicile précise que les BARDES ont des « chants qui sont tantôt des hymnes, tantôt des satires » (*Bibliothèque historique*, V, 31, dans Cougny, I, 1986, 409). Ainsi que le souligne Christian Guyonvarc'h, « entre les deux pôles de la louange et de l'injure, le devenir du BARDE était donc déjà inscrit dans l'indo-européen » (1970-1973, 280). Comme il pouvait appeler les honneurs sur le bienfaiteur du peuple, sur le héros vainqueur, le poète pouvait attirer le blâme de la communauté et la punition divine par la puissance de son verbe. Il y avait une croyance vive dans l'efficacité forte de la parole : le BARDE ne tirait-il pas son art magique des dieux ?

Dans la Gaule traditionnelle, le BARDE était donc bien un des trois composants de la classe sacerdotale (« Chez tous [les peuples gaulois] en général il y a trois castes à qui l'on rend des honneurs extraordinaires : les BARDES, les [O]VATES et les DRUIDES », écrit Strabon) (*Géographie*, IV, 4, dans Cougny, I, 1986, 71) (même analyse de Diodore de Sicile, V, 31) : on considérait le BARDE comme un représentant religieux et non comme un simple poète de cour.

Une dernière trace linguistique, quoique mineure, en est un indice concordant : les auteurs antiques (et en particulier Martial) nous font connaître le nom du *bardocucullus*, qui paraît signifier « pèlerine à capuchon du BARDE » (Dottin, 1915, 83 et 170 ; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 433 ; de Saint-Denis, 1968, 440-443 ; Deyts, 1970, 447 ; 1983, 131-132 ; Delamarre, 2003, 67 et 131). Si cette étymologie est exacte, vu le nom donné à l'habit, on doit penser qu'il était porté traditionnellement par les BARDES. Nous voyons, représentés sur les statuettes gallo-romaines exhumées aux Sources de la Seine ou à Chamalières (dans les grands lieux de culte et dans les sanctuaires guérisseurs), des pèlerins semblablement vêtus d'une grosse cape de laine à capuchon ; vêtement chaud, pratique pour la marche ; mais aussi sans doute habit dont la sévérité s'accordait avec le recueillement et l'hiératisme nécessaires aux choses sacrées (de Saint-Denis ; Deyts, mêmes réf.). À partir du Moyen Âge, les moines circuleront méditatifs dans le cloître, habillés comme les fidèles de jadis d'un manteau de laine grossière à capuchon. Il est curieux qu'ils aient emprunté son appellation à celle des vêtements portés jadis par les BARDES de l'ancienne religion : *cucullus* explique le nom de la CUCULLE, de la COULE et de la CAGOULE des différents ordres monastiques (*cuculla* étant déjà employé dans le latin chrétien au sens de « capuchon de moine ») (Imbs, V, 1977, 5, et VI, 1978, 301 et 573 ; Ernout et Meillet, 1985, 154 ; Lambert, 2003, 196 ; Flobert, 1994, 204 ; Delamarre, 2003, 131).

1.4. La disparition des maîtres des cultes

Nous conservons dans notre lexique le nom des trois principales catégories qui composaient en Gaule la classe sacerdotale : prêtres-philosophes, les DRUIDES ; devins-sacrificateurs, les OVATES (ou EUBAGES) ; chantres sacrés, les BARDES ; mais nous avons vu comment ces différents noms (si l'on excepte quelques emplois anciens du mot DRUIDE) ne sont entrés dans la langue française qu'à dates très tardives : entre le XVI[e] et le XIX[e] siècle, leur introduction n'étant due qu'à des emprunts savants au latin et au grec qui avaient accueilli ces termes étrangers. Voilà un sujet d'étonnement pour des mots que l'on aurait pu penser installés depuis très longtemps dans notre lexique. Comment ce fait s'explique-t-il ?

Il faut bien sûr penser à la persécution qu'a subie le DRUIDISME sous les empereurs romains et à son éradication brutale (« Claude [...] abolit complètement en Gaule la religion atroce et barbare des DRUIDES », écrit sans ambiguïté Suétone) (*Vie des douze Césars, Claude*, XXV, 13, trad. Brunaux, 2000, 259). Avec la réalité supprimée, les mots ont forcément tendu à disparaître. Cependant, même si le DRUIDISME, en tant qu'institution, ne s'est jamais relevé, des témoignages nous montrent que – de façon sporadique – certains prêtres et certaines prophétesses de l'ancienne religion ont continué à exister clandestinement, et sont même réapparus à partir de la fin du III[e] siècle (sous la Tétrarchie et sous Constantin), encore appelés du nom de DRUIDES (Hatt, 1989, 115-117). Selon le témoignage d'Ausone, des temples spécialement dédiés au dieu BÉLÉNUS virent tardivement la présence de DRUIDES : le poète bordelais fait allusion à « une famille de DRUIDES *baiocasses* [donc de la région de BAYEUX] [...] consacrée à un temple de BÉLÉNUS », et ailleurs aussi à « un vieillard qui fut sacristain d'un temple de BÉLÉNUS [...], issu d'une famille de DRUIDES armoricains » (*Commemoratio professorum Burdigalensium*, IV, 7 et suiv., et X, 22, et suiv., cité par Hatt, 1989, p. 117 ; voir aussi Coulon, dans Collectif, 2000, 54-55). Le milieu DRUIDIQUE aurait, après les persécutions, trouvé refuge dans les sanctuaires d'Apollon, « asiles inviolables » où il put exercer divination et médecine. « BÉLÉNUS est devenu, par la force des choses, le dieu des DRUIDES » (Hatt, même réf.). L'image des derniers prêtres de l'ancienne religion gauloise, liés à des pratiques magiques, dut s'altérer. Ainsi s'explique peut-être que nous ayons retrouvé (lors de l'étude des « Grandes figures divines ») le théonyme *Belenos* dans le français dialectal BELIN (provençal BELIN, languedocien BELI), au sens de « sorcier », « magicien », « enchanteur » (von Wartburg, I, 1948, 317 ; Le Roux et Guyonvarc'h, 1995, 202). Il est sûr que le passage du paganisme antique au christianisme sonnera le glas des derniers représentants de l'ancienne classe sacerdotale, accusés d'être des sorciers et pourchassés (pour mieux être supplantés) : « Le *drui* proprement dit ne put survivre à la christianisation, et ses fonctions furent continués par l'évêque » (Pennaod, 1986, 45).

Les antiques croyances envers les dieux indigènes et les antiques pratiques des DRUIDES durent cependant subsister encore quelque temps au fond des esprits. Ce n'est peut-être pas tout à fait hasard si des vieux mots liés aux sorciers et aux sorcières tirent leur origine de l'ancienne langue gauloise : rappelons GENOT, « sorcier », dans les Vosges ; DGENÂTCHE, « sorcière », dans le Jura ; GENA, « sorcière », en Bresse, d'un celtique *geniscus/genisca* (Meyer-Lübke, 1935, 319 ; von Wartburg, III, 1949, 66-67 ; Lacroix, 2000, 109-110). Et aussi ENCHARAYEUR, « sorcier », en Franche-Comté ; ACHAMARAUDAI, « ensorceler », en Poitou ; CARÂS, « sorcier », et ENCARAUDER, « ensorceler », en Normandie, d'un gaulois *caragius*, attesté en bas-latin au sens de « sorcier », « magicien », ancien français *charreor*, « sorcier » (Sainéan, I, 1925, 270 ; von Wartburg, II, 1949, 353-354 ; Degavre, 1998, 137). Enfin, le souvenir des prêtres sacrés finit par s'effacer tout à fait et leurs appellations se

perdirent : nous avons vu que si les toponymes ont fixé et comme fossilisé les noms des anciens dieux, le lexique vivant a eu tendance à éliminer les mots gaulois liés aux maîtres de l'ancienne religion (sauf exceptions rares, montrant un sens dégradé).

2 - LES LIEUX DE CULTES

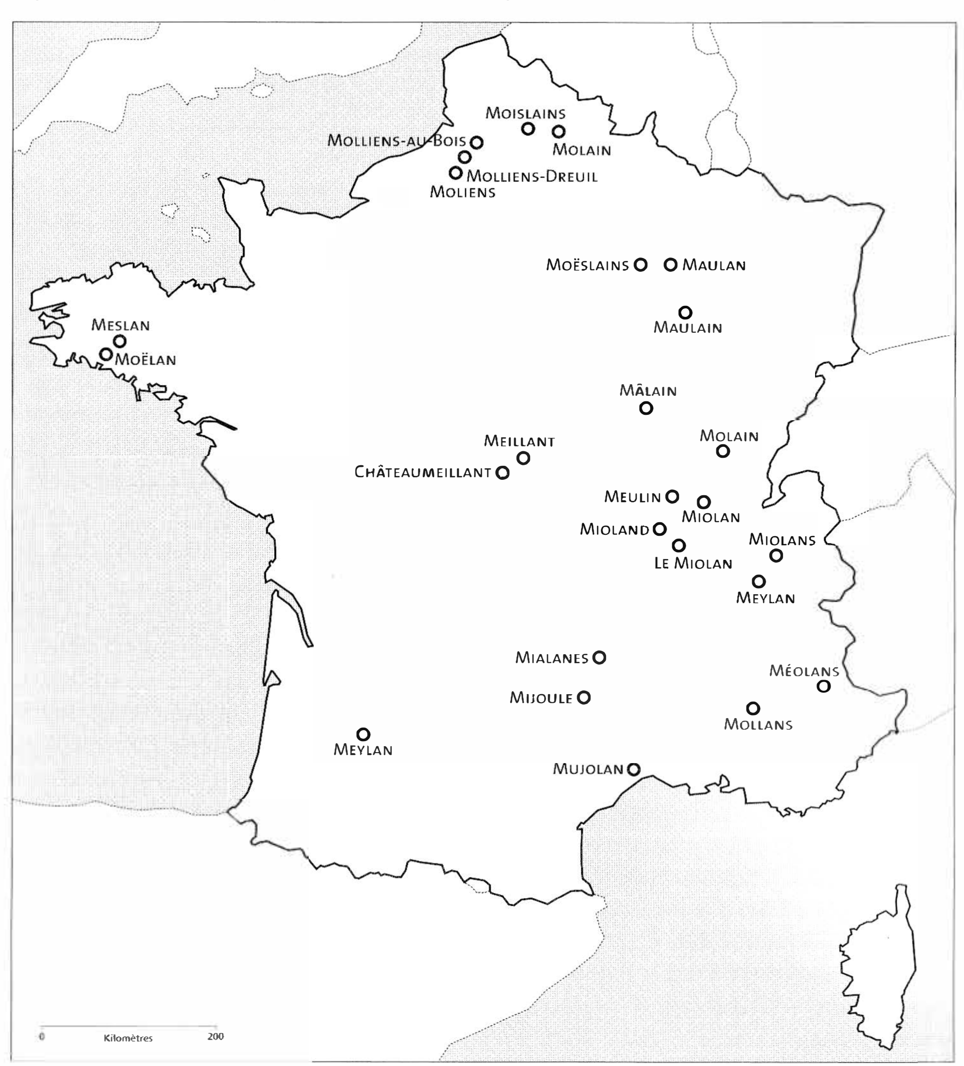
Il faut revenir à la phrase de César (au livre VI, chapitre 16, de *La Guerre des Gaules*) disant que « tous les Gaulois sont très adonnés aux choses religieuses ». Ayant découvert bien des surnoms de dieux, nous nous doutons qu'ont existé de nombreux endroits où ces divinités pouvaient être priées et où les croyances s'exprimaient. Sans doute l'idée religieuse s'est-elle appliquée à des niveaux très différents, et suivant des conceptions très diverses. Nous distinguerons dans l'analyse – selon les souvenirs linguistiques qu'ils nous ont laissés – deux types principaux de sites : les centres sacralisés et les sanctuaires sacrés.

2.1. Les centres sacralisés *(*mediolanon)*

Au moins 25 noms de localités (ou de lieux-dits) tirent en France leur appellation d'un modèle gaulois **mediolanon* (**fig. 17**) (le chiffre arriverait à plus de 40 si l'on prenait en compte des toponymes du Sud-Ouest comme *Meillan*, Gironde, ou *Meilhan*, Haute-Garonne, Gers, Landes, Lot-et-Garonne ; nous avons suivi Antoine Thomas, excluant cette série à cause de la mouillure du *l*, qui ne devrait pas apparaître en langue d'oc (1904, 58). Nous avons également rejeté – peut-être à tort mais par prudence d'analyse – les composés à initiale en *mont-*, comme *Montmeillant* (Ardennes), *Montmélian* (Oise), *Mont-Miolan* (Loire), que Léon Berthoud juge suspects, non sans quelques raisons) (1923-1924, p. 243-244). Les toponymes issus de ce modèle **mediolanon* se trouvent en de nombreuses régions, mais ils apparaissent beaucoup plus nombreux à l'Est qu'à l'Ouest. Ils seraient absents de Basse-Normandie, des Pays de la Loire, de Poitou-Charentes, du Limousin et d'Auvergne, et aussi de Provence-Côte-d'Azur. Ils sont par contre bien représentés dans la Loire et le Rhône, la Saône-et-Loire, le Bassin Parisien, la Picardie (anciens territoires des *Segusiavi*, des *Aedui*, des *Parisii*, des *Meldi*, des *Suessiones*, des *Bellovaci*, des *Ambiani*...). Presque un tiers d'entre eux est attesté sous la forme *Mediolanum* dans des textes du Moyen Âge (Berthoud, 1923-1924, 244-246). Parmi les exemples les plus connus, citons CHÂTEAUMEILLANT, dans le Cher (*Mediolano*, dans la *Table de Peutinger*, au IVe siècle) ; MÂLAIN, en Côte-d'Or (*Mediolanum*, en 1075) ; MEYLAN, dans l'Isère (*de Mediolano*, vers 1101) ; MOËSLAINS, en Haute-Marne (*castrum Mediolanense*, en 1062 ; *Mediolanum castrum*, au XIe siècle) ; MOISLAINS, dans la Somme (*Mediolana*, en 673) ; MOLIENS, dans l'Oise (*Mediolanas*, en 867-890) (Longnon, 1887 ; Berthoud, 1923-1924 ; Dion, 1947, 23-24 ; Flutre, 1957, 139 ; Guyonvarc'h, 1960b ; et 1961, 142-158 ; Desbordes, 1971 ; Vadé, 1972-1974 ; Nègre, 1990, 189-190 ; Delamarre, 2003, 221-222). Ailleurs qu'en France, on rencontre des noms issus du type *mediolanon* à l'emplacement d'anciens territoires gaulois. En Suisse, l'appellation de la bourgade de MEILEN, dans le canton de Zurich, au bord du lac de Zurich (*Meilana* en 820-887), provient sûrement de ce modèle (Kristol et autres, 2005, 583-584). En Italie, on trouve l'exemple le plus célèbre de la série : MILAN (*Mediolanum*, chez Pline l'Ancien), établissement fondé par des Celtes Insubres peut-être dès le VIe siècle avant J.-C. (Queirazza et autres, 1990, 395 ; Deroy et Mulon, 1992, 315 ; Kruta, 2000, 730-731).

Le composé *Medio-lanum* a été souvent traduit (au vu du sens de base supposé de ses éléments celtiques) comme le « Milieu-de-la-Plaine », la « Plaine-du-Milieu » ou la « Plaine-

Fig. 17 - Noms de lieux le plus sûrement issus du gaulois *Mediolanon*.



du-Centre » (Dottin, 1920, 86; Grenier, 1945, 304; Lot, 1947, 242; Roblin, 1951, 239; Degavre, 1998, 300), et compris dans une acception topographique. Cette signification pourrait certes convenir au *Mediolanum* de Cisalpine, créé par les Insubres « au milieu de la plaine qui s'étend entre le Tessin et l'Adda » (Berthoud, 1923-1924, 234). Mais on voit qu'elle s'applique mal à de nombreuses appellations de même formation : loin d'être toujours situés dans des plaines, les *Mediolanum* se montrent fréquemment implantés sur des hauteurs (Baudot, 1982, 15) ; Jean-Michel Desbordes emploie même à leur sujet l'expression de « sites [...] perchés » (1971, 191). CHÂTEAUMEILLANT (Cher) est placé sur un étroit plateau (éperon barré, utilisé comme oppidum à l'époque gauloise) ; MÂLAIN (Côte-d'Or) s'étend sur un plateau dominant l'Ouche ; MÉOLANS (Alpes-de-Haute-Provence) est assis sur un promontoire dominant l'Ubaye, à 1 100 m ; MIOLANS (Savoie, sur la commune de Saint-Pierre-d'Albigny) est situé sur une butte-témoin qui domine à pic l'Isère d'une centaine de

mètres; MOËSLAINS (Haute-Marne) est juché sur une éminence dominant la Marne, etc. (Desbordes, 1971, 191 et 194; Vadé, 1972-1974, 104). Il faut donc conclure que « la situation géographique de nombreux *Mediolanon*, situés en plein pays montagneux et souvent juchés sur une hauteur, doit faire rejeter le sens de 'plaine' » (Baudot, 1982, 15).

On peut faire l'hypothèse que l'élément *-lanos* ait désigné non une plaine, mais une étendue plate, unie, un espace libre (le celtique *lanon*, « endroit plat », étant alors jugé de la même famille indo-européenne que le latin *planus*, « plat », « uni », « plan ») (Guyonvarc'h, 1960b, 403-404 et 531-532; Degavre, 1998, 267). Alfred Ernout et Antoine Meillet citent le lituanien *ploti*, « aplatir, étendre », le letton *plans*, « plat, mince », et *plans*, « aire » (1985, 512-513). Dans les établissements concernés, un espace de terrain plat a pu être laissé libre afin de servir d'esplanade centrale, où viendront se regrouper les guerriers devant être harangués, aussi bien que les participants à une fête ou à un banquet royal, voire les pèlerins venus de différents horizons. Les *Medio-lanum* seraient donc *stricto sensu* des sites « plats de réunion ». Ils auraient constitué des « foyers d'échange et de contacts » (Bayard et Massy, 1983, 23), « centres de territoire » symboliques et non topographiques, ayant vocation à être lieux d'assemblées politiques, économiques, guerrières et aussi religieuses (Kruta, 2000, 725-726).

On a songé particulièrement à des centres sacrés, peut-être sous l'égide des prêtres gaulois. Joseph Loth parlait d'« endroit uni, débarrassé de tout obstacle naturel, où avaient lieu des réunions ou cérémonies religieuses » (1915, 194). Pour Alfred Ernout et Antoine Meillet, « *-lanum* doit indiquer quelque notion religieuse » (1985, 513). Dans cette seconde hypothèse, C. Guyonvarc'h donne à *-lanum* le sens second de « complet », « parfait », qu'on lui connaît parfois en celtique (1961, 157): les *Mediolanum* seraient des « Centres-pleins », des « Centres-parfaits ». Aussi, le composé devrait « être attribué sans aucune espèce d'hésitation au vocabulaire religieux du celtique commun » (même réf.). Ernest Nègre, semblablement, explique **Mediolanum* par « Sanctuaire central » (1990, 189-190). Xavier Delamarre traduit « 'plein-centre', c'est-à-dire centre sacré »: terme de géographie sacrée (2003, 221-222); il faut rapprocher *-lanon* du vieil-irlandais *lan* et du gallois *llawn*, « plein » (1999, 34-35). On sait que la notion de centre (présente dans l'élément *medio-*) a été perçue par les peuples antiques d'une façon mystique, et en particulier par les Celtes (Loth, 1915; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 217-221): point chargé d'énergie divine « où se concentre l'essence du sacré » (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 411). Un peuple gaulois s'était défini sur cette notion: les *Medio-matrici*, « Ceux-du-Milieu-des-Eaux-Maternelles », dont le souvenir s'est gardé dans le nom de METZ. Nous serions donc renvoyés « à une géographie mystique ou sacrée et non à une topographie réelle » (Delamarre, 1999, 35).

Centres religieux, donc ? Venceslas Kruta se demande si au lieu du *Mediolanum* de MILAN ne se serait pas trouvé « le sanctuaire fédéral d'une déesse celtique assimilée à Athéna, où étaient déposées en temps de paix les enseignes d'or dites 'inamovibles' » (2000, 730, se référant à Polybe, *Histoires*, II, 32, 6). Les témoignages archéologiques sont rares: limités à deux sites de *Mediolanum*. MÂLAIN (en Côte-d'Or) a révélé la présence de sanctuaires gallo-romains, où l'on venait prier les divinités traditionnelles. Louis Roussel insiste sur l'« omniprésence sur le site » « des cultes indigènes » (dans Bénard et autres, 1994, 77); selon lui, il ne fait pas de doute que la prospérité de l'établissement ne procède au moins en partie de l'importance qu'a connue sa fonction religieuse: « L'agglomération aurait pu être pour les Lingons et les peuples limitrophes un centre religieux privilégié » (même réf., 78). Cependant, le développement de la localité et l'implantation de bâtiments de cultes ne datent que de l'époque d'après Conquête (rien d'antérieur au Ier siècle avant notre ère). CHÂTEAUMEILLANT (dans le Cher) a révélé

quelques structures qu'on pense liés aux rituels : fosses avec dépôts d'amphores, puits où ont été découverts andouillers de cerf, statue au torque, céramiques (Arcelin et Brunaux, 2003, 125). Mais ces trouvailles très modestes ne sauraient montrer cette ancienne *Mediolanon* comme un centre religieux. Le nom de MOYENNEVILLE (petite commune de l'Oise) paraît cité sous la forme *Mediolanus* en 673. L'appellation moderne est l'aboutissement du modèle gaulois **Mediolanon* devenu **Moyen* puis latinisé en *Mediana villa* (1070) (on comparera avec MOLIENS, Oise, *Mediolanas* en 867, aboutissant à *Moiliens* en 1160) (Brunaux, 1984, 212 ; Dauzat et Rostaing, 1978, 424 ; Nègre, 1990, 190 ; Lebègue, 1994, 149 et 140). MOYENNEVILLE est située non loin de la limite d'anciens territoires gaulois : à la séparation des *Bellovaci* et des *Ambiani*. Il est remarquable que cette petite localité ait été implantée à deux kilomètres seulement d'un lieu de culte gaulois : le célèbre sanctuaire laténien de Gournay-sur-Aronde ; mais aussi à cinq kilomètres du site de Montmartin, où une structure cultuelle antique a été mise au jour (Arcelin et Brunaux, 2003, 61-62) ; et à sept kilomètres du sanctuaire d'Estrées-Saint-Denis, où a été découvert un groupe de quatre fanums (Brunaux, 1996, 92-94). Cependant, on note une distinction spatiale (même légère) entre le « lieu central » du *Mediolanum* et les lieux de sanctuaires qui l'accompagnaient. De même façon, tout à côté de la ville d'Arras (jadis dénommée *Nemetocenna* puis *Nemetacum* : le « Lieu-du-Sanctuaire »), mais distinct d'elle, trouve-t-on Saint-Nicolas-lès-Arras (encore appelé au XIIIe siècle *Meaullens* ou *Miaullens*, toponyme dérivé de *Mediolanum*) (Nègre, 1990, 159 et 189). Nous ne pouvons donc identifier totalement les *Mediolanum* à des sanctuaires ; mais l'association des deux types dans des espaces très voisins montre que les *Mediolanum* ont été des lieux à haute charge sacrée, même s'ils n'étaient pas à fonction uniquement cultuelle comme les *Nemetum*.

Quelle fut leur raison d'être ? La notion de « centre » présente dans la première partie du composé nous semble pouvoir enrichir l'interprétation de nouvelles perspectives. On a évidemment discuté le caractère « central » (*medio-*) de ces établissements : l'un des premiers, Louis Berthoud a souligné que souvent « [l]es *Mediolanum* sont excentriques par rapport au territoire de la nation au lieu d'être centraux comme le voudrait leur nom » (1923-1924, 235). Effectivement, sur les 26 toponymes que nous avons retenus comme le plus probablement issus du modèle **Mediolanon*, nous remarquons que 9 exemples seulement ne correspondent pas à une situation de frontière : les 2/3 sont situés à proximité d'une limite territoriale (**fig. 18**). Il n'est pas rare que le *Mediolanum* soit repérable près de la séparation de trois anciens territoires gaulois : MAULAIN (en Haute-Marne), jadis chez les Lingons, était tout proche de la Nation des Leuques et de celle des Séquanes ; MEYLAN (dans le Lot-et-Garonne), chez les Élusates, jouxtait l'État des Nitiobroges et celui des Tarbelles ; MOLIENS (dans l'Oise), sans doute chez les Ambiens, était voisine du territoire des Calètes et de celui des Bellovaques, etc. On peut même avoir le cas d'un *Mediolanum* établi près de la limite de quatre États différents : MOËSLAINS (en Haute-Marne), à la frontière des Catalaunes, se trouvait proche des Tricasses, des Leuques et même des Lingons.

Quelques toponymes de la série, il est vrai, paraissent se situer au contraire au centre des anciens États : ainsi MOLLIENS-au-Bois et MOLLIENS-Dreuil (Somme), MEILLANT (Cher) et MIOLAND (Rhône), auxquels on pourrait ajouter, en plein cœur de leur territoire, les anciens *Mediolanum* de Saintes (*Mediolanum Santonum* sur la *Table de Peutinger*) et d'Évreux (*Mediolanion* dans la *Géographie* de Ptolémée), avant que leurs noms aient été remplacés par l'appellation du peuple dont ils représentaient les chefs-lieux. Cependant, ces cas sont limités, et ils pourraient trouver résolution dans l'existence de limites de *pagi* (dont

les découpages nous sont souvent mal connus). Ainsi repère-t-on en plein milieu de l'ancien État des Ségusiaves les lieux-dits LE MIOLAN (sur la commune de Pontcharra-sur-Turdine, dans le Rhône) (*Mediolano* au IVe siècle) et MIOLAND (sur la commune d'Amplepuis, dans le même département) (*Miolanum*, en 1131) ; or tous deux sont aujourd'hui situés à quelques kilomètres seulement de la frontière avec le département de la Loire ; n'y avait-il pas en ce lieu, jadis, une séparation de territoire ? Confirmant cette analyse, on remarque un peu plus à l'ouest NÉRONDE (Loire), issu d'un modèle **Nico-randa*, « Frontière-d'eau » (voir *La Gaule des Combats*, 44-45 et 52).

Un établissement excentré sur un territoire pouvait être considéré comme central par rapport à d'autres territoires adjacents. L'élément *-medio-* nous suggère un lieu mitoyen où venaient converger différentes populations : « lieu de communion, de tribus ou cités voisines et associées » (Jullian, 1927). Les *Medio-lanum* auraient donc été des sites « plats » ou des sites

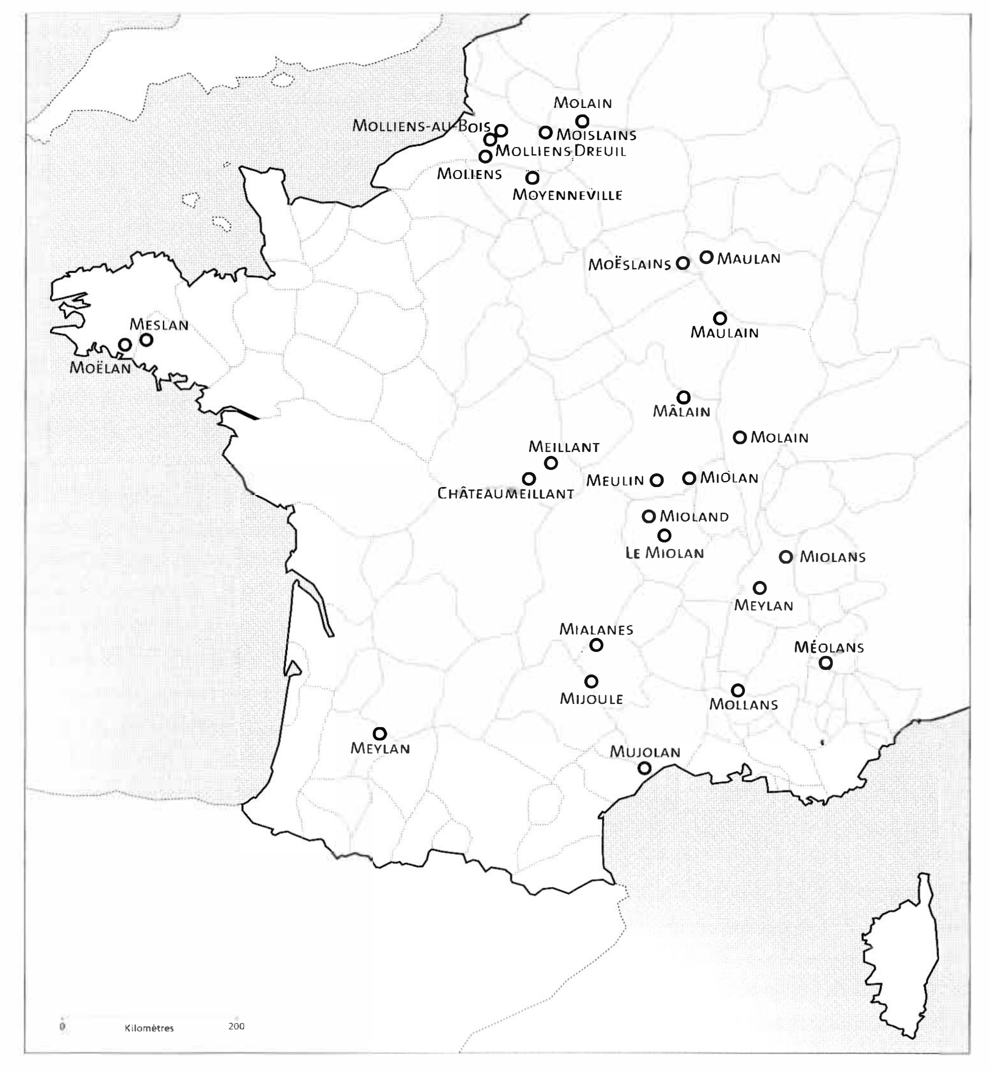


Fig. 18 - Noms de localités issus du gaulois *Mediolanon* en lien avec des frontières antiques.

« sacrés » de réunion », constituant des « foyers d'échange et de contacts » (Bayard et Massy, 1983, 23) : centres ayant vocation à regrouper des assemblées politiques, économiques, guerrières et peut-être aussi religieuses (Kruta, 2000, 725-726).

Concluons. Les sites topographiques des *Mediolanum* apparaissent d'une grande diversité : parfois en plaine, parfois sur une colline, sur un lieu escarpé, un éperon barré... Les types d'établissements se montrent également extrêmement variés : implantations modestes comme agglomérations importantes, voire capitale d'un peuple. Nous ne pouvons trouver leur unité et la raison d'être de leur nom que dans leur aspect frontalier et sacralisant. Ce devaient être (à la limite d'un territoire, près de la frontière d'autres peuples ou peuplades) des points d'espace privilégiés que les dieux avaient désignés, et que les guerriers avaient marqués comme des repères sacrés : signes intangibles de l'appropriation du sol, lieux de rencontre entre les hommes sous le regard des divinités ; non pas des sanctuaires mais des endroits fortement sacralisés.

2.2. Les sanctuaires

La densité des lieux de culte a certainement été très importante. Jean-Louis Brunaux estime qu'on devait compter aux trois derniers siècles précédant notre ère plus de 2000 sanctuaires communautaires (1996, 63). Le chiffre pourrait être largement dépassé si l'on ajoutait tous les autres petits lieux de culte où l'on pouvait vénérer les dieux. Des traces archéologiques attestent ce développement passé. Mais des traces linguistiques, également, en témoignent. Certes, nous ne retrouverons pas une appellation d'origine gauloise à l'origine de chaque sanctuaire. Des noms comme *Genainville*, *Mirebeau*, *Fesques*, ou comme *Saint-Maur*, *Saint-Just-en-Chaussée*, *Bois l'Abbé*..., ne doivent rien au gaulois. Ce serait une imposture de vouloir faire croire que tous les noms de cette langue sont passés dans le français. Mais – même s'ils sont relativement limités pour leur total – les toponymes sont plus nombreux qu'on ne le pense à garder souvenir des anciens sites de dévotion. Parmi eux, on distinguera trois types différents d'appellations : les appellations topographiques (liées à la situation d'implantation du sanctuaire) ; les appellations sacralisantes (soulignant la sainteté des lieux) ; les appellations théonymiques (en rapport avec un nom de divinité).

2.2.1. *Lieux de culte dont l'appellation est liée au site d'implantation*

- *Noms de sanctuaires en rapport avec des frontières*

L'étude des *mediolanon* nous a montré que l'implantation d'aires sacrées au voisinage des frontières a été pour les différents peuples la marque de l'appropriation du territoire, limite infrangible reconnue par les dieux ; rappelons avec Jean-Louis Brunaux que « l'origine et la matérialisation [des] frontières [étaient] divines » (1986, 12).

Le nom de MARGERIDES, localité de Corrèze, provient d'un composé gaulois **morgarita* qui désignait en gaulois le « passage-de-la-frontière » (voir *La Gaule des combats*, 37). Nous sommes aujourd'hui à 9 km de la limite départementale Corrèze-Cantal ; nous étions jadis près de la séparation des Lémoviques avec les Arvernes. Sur la localité de MARGERIDES, a été découvert en 1965 un important sanctuaire rural (occupé de la fin de l'époque d'Indépendance à la fin du IVe siècle). Il comprenait trois fanums (petits temples gallo-romains de tradition celtique, à plan centré, avec cella entourée d'une galerie, et ouverture à l'est, vers le soleil levant). L'ensemble de l'aire sacrée était fermée par une enceinte. Parmi le mobilier découvert, on compte plusieurs statues et statuettes de divinités, dont une déesse-mère et un bronze figurant Cernunnos (Lintz, 1992, 64-66, avec plan). L'implantation

de ce site sacré sur une zone limite entre deux peuples n'est pas un hasard, pas plus que le nom qui fut donné à l'endroit : nous gardons souvenir d'un sanctuaire de frontière.

À BONNÉE, petite commune du Loiret, on a découvert des traces de thermes antiques, et, tout près de l'église paroissiale, les vestiges d'un théâtre-amphithéâtre, fouillés dans les années 1830. Il faut souligner qu'en Gaule les théâtres, les thermes n'étaient pas de simples lieux de théâtre, de spectacle, de détente. Il faisaient souvent partie des complexes religieux, servant très vraisemblablement à l'expression des cultes traditionnels (Picard, 1969 ; Fincker et Tassaux, 1992, 66-70), ce que souligne Gérard Nicolini : « La structure interne du sanctuaire rural est définie d'abord par les trois éléments fondamentaux, temple, théâtre, thermes » (Nicolini, 1976, 263 ; voir également 265-266). On peut donc supposer à BONNÉE la présence d'un ou de plusieurs fanums. Ce complexe était installé près de la frontière des Carnutes avec les Sénons (Mathé, 1995, 69-71). Le nom de la localité pourrait provenir d'un gaulois **botina* qui servait à désigner une « frontière » (de là le latin médiéval *bodina*, « marque de frontière », à l'origine de notre nom français de BORNE) : l'appellatif gaulois a dû être employé dans des noms de lieux voisins de limites (Billy, 1998, 169), comme BORNE, BONNE(S), peut-être BORNÉE, BONNÉE.

Une quinzaine de noms de localités françaises provient d'un appellatif gaulois *nemeton*, que des commentateurs anciens traduisent par « lieu consacré », « temple » (Longnon, 1920-1929 ; Delamarre, 2003, 233-234). On connaît de même un vieil-irlandais *nemed* glosé « *sacellum* » (« endroit consacré », « petit sanctuaire avec autel ») (Vendryes, 1960, N-9). C'est un texte en langue gauloise (découvert à Vaison-la-Romaine en 1840, et conservé au Musée lapidaire d'Avignon) qui nous donne le plus ancien témoignage de l'emploi de ce mot en Gaule. Il témoigne que « Segomarus, fils de Villu, citoyen de Nîmes, a offert à [la déesse] BÉLÉSAMA un *nemeton* ». La dédicace (remontant peut-être au IIe siècle avant J.-C.) doit provenir d'un lieu sacré dédié à la déesse ; on pense que la pierre où elle était gravée était fixée sur un élément de délimitation de sanctuaire (pilier, par exemple). Le *nemeton*, en effet, aurait désigné anciennement moins le temple bâti que l'aire sacrée, séparée du monde profane par une enceinte, où pouvait s'établir le contact entre les hommes et les dieux (Lejeune, 1985, 205-209 ; Lambert, 2003, 86-87). L'inscription a été trouvée dans un secteur de Vaison où les sondages laissent supposer l'existence d'un fanum, qui a pu succéder à une ancienne enceinte sacrée (Goudineau, 1991, 256).

Les toponymes issus de ce modèle se trouvent présents en des régions variées sauf dans le quart Sud-Ouest. Cependant, *nemeton* a été employé au sein de compositions, et on le reconnaît mal, abrégé et déformé par les siècles. ARLEMPDES, en Haute-Loire (*Arlemde*, et 1215), comme ARLINDE à Allègre, dans le Gard (*Arlemdes*, en 1551), et ARNEVIEILLE à Aniane, dans l'Hérault (*Arnempdis*, en 1146), sont l'aboutissement d'un antique **Are-nemeton* ; NAMPONT, dans la Somme, et NEMPONT, dans le Pas-de-Calais (respectivement *Nempont*, en 1143, et *Nempons*, en 1095), remontent à un prototype **Nemeto-pons* ; NANTERRE, dans les Hauts-de-Seine (*Nemptudoro*, au VIe siècle), comme vraisemblablement LA NANTERRE au Mesnil-Robert, dans le Calvados, et LES NANTERRES à Cercottes, dans le Loiret (sans formes anciennes connues), proviennent de la déformation de **Nemeto-duro* ; les NONANT du Calvados et de l'Orne (*Nonant*, en 1050-1066, et *Nonant*, vers 1050) étaient sans doute jadis des **Novio-nemeton* ; les SENANTES de l'Eure-et-Loir et de l'Oise (*Senantae*, en 1028, et *Senentis*, en 1013) doivent s'être formées sur un modèle **Seno-nemeton* ; VERMENTON, dans l'Yonne, (déjà *Vermentonnus*, en 901) aurait pour origine une composition **Ver-nemento-dunon* abrégée en **Vermentodunum* puis **Vermentodon* ; VERNANTES, dans le Maine-et-Loire

(*Vernemeta*, sur une monnaie mérovingienne), se rattache à un type originel **Ver-nemeton* (Longnon, 1920-1929, 57; Vincent, 1937, 106; Guyonvarc'h, 1960a, 194-195; Nègre, 1990, 159, 171, 176). En ces endroits, on devait trouver très anciennement autant de sanctuaires gaulois, centres sacrés près desquels se développèrent peu à peu des habitats.

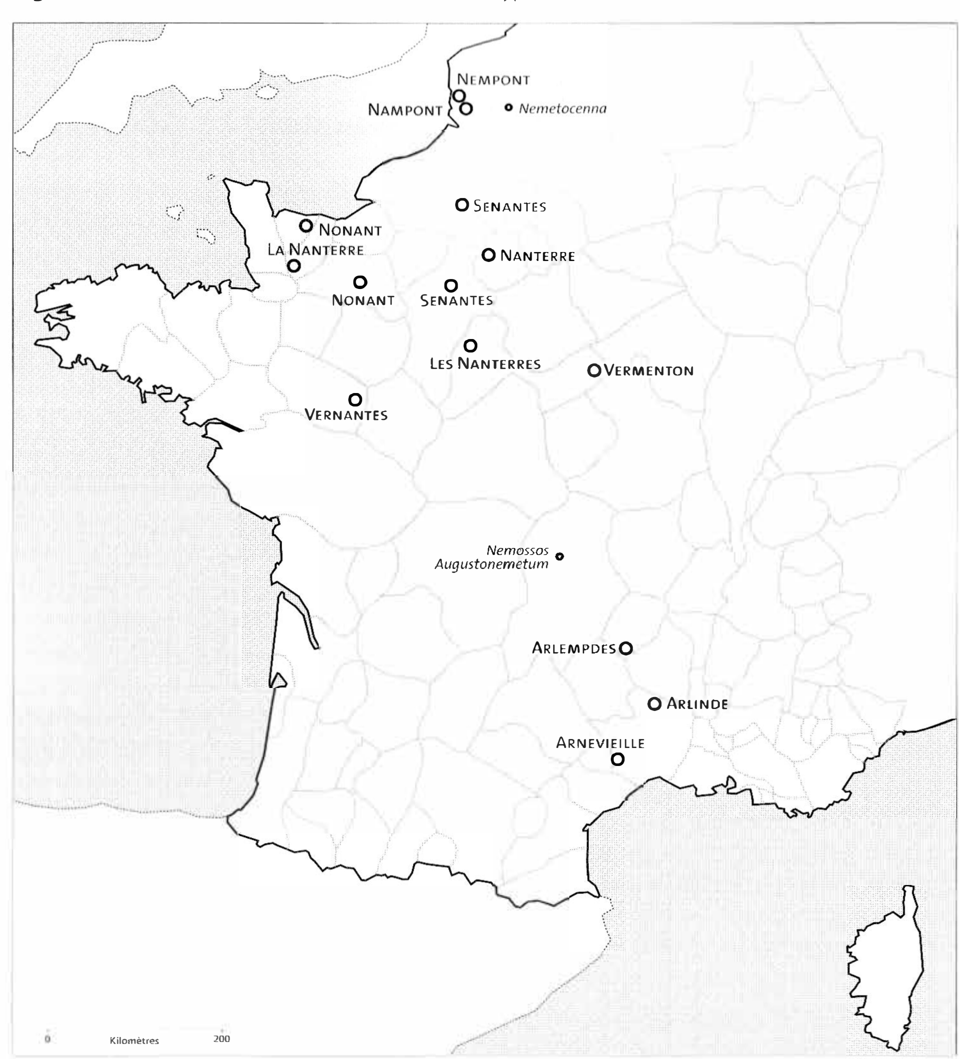
Ces *nemeton* ont eu une caractéristique commune, que les analystes n'ont pas encore globalement soulignée : comme les **mediolanon*, ils semblent être systématiquement situés près de la frontière d'anciens peuples ou tribus (**fig. 19**). Sur les 16 noms de lieux retenus comme étant, selon les linguistes, le plus probablement formés sur le modèle *nemeton* (14 noms actuels et 2 noms anciens), tous répondent à ce critère. Seul y échapperait le toponyme *Névet* (*Nemet*, en 1031), sur la commune de Plogennec, si nous le comprenions dans la liste (comme Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h, 1986, 231 ; aussi Jean-Marie Plonéis, 1989, 75 et 1993, 36). Sa zone d'implantation (extrême ouest du département du Finistère), le fait qu'il serait le seul des noms modernes à ne pas être issu d'une forme composée, le placent évidemment à part. On peut supposer qu'il correspond à un apport plus celtique que gaulois. Joseph Loth a découvert dans une charte du XIII[e] siècle un *Nymetwood* en Devonshire (Loth, 1915, 202) ; le *Nemet* du Finistère ne relèverait-il pas aussi du celtique insulaire ?

Les frontières modernes de la France correspondant assez souvent (mais pas toujours !) aux limites anciennes, on repère déjà une bonne moitié des toponymes du type *nemeton* tout à côté de limites départementales : ARLEMPDES (Haute-Loire) est à 5 km de l'Ardèche ; ARLINDE (Gard), à 8 km, aussi, du même département ; NAMPONT (Somme) est limitrophe du Pas-de-Calais, comme NEMPONT (Pas-de-Calais) l'est de la Somme ; NANTERRE (Hauts-de-Seine) est voisin des Yvelines et du Val-d'Oise ; LA NANTERRE (Calvados) se trouve à 6 km de la Manche ; LES NANTERRES (Loiret), à 11 km de l'Eure-et-Loir ; SENANTES (Eure-et-Loir), à 2,5 km des Yvelines ; SENANTES (Oise), à 4 km de la Seine-Maritime ; VERNANTES (Maine-et-Loire), à 7,5 km du Maine-et-Loire. Autant de proximités ne peuvent être l'effet du hasard.

Mais surtout, même dans le cas où la coïncidence frontière moderne/frontière antique n'existe plus, il se vérifie que les noms formés sur le modèle *nemeton* sont situés près de la limite des anciens États gaulois (ou parfois des anciens *pagi*) : ARLINDE (Gard) est près de la frontière qui existait entre *Helvii* et *Arecomici* ; NANTERRE, entre *Parisii* et *Carnutes* ; Les NANTERRES (Loiret) doit correspondre à un découpage de *pagus* dans le territoire des *Carnutes* (qui se retrouvera plus tard dans la partition entre *Ollenois* et *Dunois*) ; NONANT (Calvados) est sur l'ancienne ligne de démarcation entre *Baiocasses* et *Viducasses* ; NONANT (Orne) est près de l'ancienne frontière des *Esuvii* avec les *Lexovii* (Bernouis, 1999, 61) ; SENANTES (Eure-et-Loir), se situe à une limite de tribus (futurs pays du *Chartrain* et du *Dreugesin*) ; SENANTES (Oise) est sur l'ancienne frontière entre *Veliocasses* et *Bellovaci* ; et VERNANTES (Maine-et-Loire), à la séparation entre *Andecavi* et *Turones*. Nous placerons à part NAMPONT (Somme) et NEMPONT (Pas-de-Calais), pour leur situation caractéristique : situées face à face, de part et d'autre de l'Authie, qui forme limite de département, mais qui, sans doute, formait aussi autrefois – selon l'opinion de Roger Agache – ligne de séparation entre les *Ambiani* et les *Atrebates* (Agache et Bréart, 1981, 53). Il est à remarquer que cette frontière antique qui suivait la rivière est bordée de fanums repérés d'est en ouest : à Beauval, à Dompierre, et à Vron, située chez les Ambiens à 2,8 km de NAMPONT (Agache et Bréart, 1991, 20).

L'emplacement de *Nemetocenna*, chez les *Atrebates* (lieu cité dans *La Guerre des Gaules*, qu'on retrouve dans les itinéraires routiers antiques sous la forme *Nemetacum*), correspondrait non pas à Arras, mais à un site plus à l'ouest : sans doute l'oppidum d'Étrun (Billy, 1993, 112 ; Deroy et

Fig. 19 - Situation frontalière des noms issus du type *Nemeton*.



Mulon, 1992, 31); or, on remarque qu'à son pied se trouve le village de Duisans, où deux fanums de la Tène finale ont été découverts par les archéologues, ce qui pourrait justifier le nom antique de *Nemetocenna* (Delmaire, 1994, 117). La frontière-ouest de l'État (jouxtant les *Morini*) pouvait n'être qu'à une douzaine de kilomètres. Enfin *Nemossos* (nom mentionné par Strabon, IV, 2, 3, appelé plus tard *Augustonemeton* par Ptolémée, II, 7, 12) correspond au site de Clermont-Ferrand, en plein cœur du territoire arverne (Guyonvarc'h, 1960a, 188 et 193; Billy, 1993, 112; Nègre, 1990, 159). Mais une frontière, qui devait passer à une dizaine de kilomètres au sud de la localité, séparera plusieurs *pagi* à l'époque gallo-franque (héritage de partitions antérieures?): *Claromontensis, Telamitensis, Tolornensis* (et même *Brivatensis*, guère éloigné) (Billy, 1998, 197).

On remarque qu'il n'était pas rare, non plus, que certains lieux de *nemeton* se trouvent à la limite de trois peuples ou tribus différents. ARLEMPDES (en Haute-Loire) correspond à

la séparation ancienne entre *Vellavii*, *Helvii* et *Gabali*; ARNEVIELLE (dans l'Hérault), à celle entre *Nemausenses*, *Lutevenses* et *Baeterrenses*; LA NANTERRE (Calvados) se situe à l'ancienne frontière entre *Viducasses*, *Unelli* et *Abrincatui*; VERMENTON, à celle entre *Senones*, *Aedui* et *Lingones*. On songera à l'existence de sanctuaires intercommunautaires: les *nemeton* ont dû représenter des lieux à la fois de séparation et de jonction sacrées.

- *Noms de sanctuaires en rapport avec des itinéraires routiers*

L'aménagement cultuel a pu être réalisé en bordure d'un axe de circulation important.

NAMPONT (Somme) et NEMPONT (Pas-de-Calais), qu'on a évoqués plus haut, représentent étymologiquement des « Ponts-du-Sanctuaire » (**Nemeto-pons*), le gaulois *nemeton* s'y trouvant associé au latin *pons* qui a dû succéder à un plus ancien *briva* gaulois. Ces deux localités se sont développées de chaque côté de l'Authie, sur la limite de territoire entre deux peuples, à l'endroit de franchissement d'une grande route (aujourd'hui N 1 entre Abbeville et Montreuil), qui permettait aux populations dispersées de rejoindre le sanctuaire, centre de pèlerinage. Peut-être le lieu saint était-il « voué à une divinité chargée de protéger et la route, et la frontière » (Deroy et Mulon, 1992, 330). On n'a pas retrouvé encore de vestiges de sanctuaire, mais des traces d'enclos et de fermes indigènes, repérées par photographies aériennes à NEMPONT, établissent l'occupation gauloise du site (Agache, 1978, 131, 161, 182; Delmaire, 1994, 443-444).

Sur la commune de Briou, dans le Loir-et-Cher, au lieu-dit MONCELON, ont été découverts pas moins de trois sanctuaires différents de l'époque gallo-romaine, sur un site occupé à partir de la Tène III: un premier fanum rectangulaire à double cella et galerie; un deuxième fanum (Briou II), à proximité du premier, édifice de plan carré avec cella entourée de sa galerie, également un puits, et des bâtiments annexes; et à 15 m au sud, à l'intérieur d'une grande enceinte polygonale, un double fanum (Briou III). Les fouilles ont mis en évidence l'existence en ce lieu-dit MONCELON d'une importante station routière gallo-romaine, dont l'utilisation durera jusqu'à l'époque mérovingienne. Les trois sanctuaires étaient installés au bord de la voie antique de circulation allant de Meung à Vendôme (Provost, 1988a, 95-97, avec plan). Le nom du lieu-dit, MONCELON, remonte au thème *Mantalo* qui désignait en gaulois la « route » (se reporter à *La Gaule des activités économiques*, 216-220). On avait donc affaire à un type de sanctuaire routier.

ALLONNES, petite commune située près du Mans, en bordure de la Sarthe, a montré une occupation gauloise ancienne. On y a mis à jour un important ensemble religieux gallo-romain, avec complexe thermal et double sanctuaire. Sur le site des Perrières, a été révélé un temple de forme carrée, entouré d'un péribole de près de 80 m de côté. Sur le site de la Forêterie (lieu de promontoire dominant la vallée), la fouille du sanctuaire de la *Tour aux Fées* a montré la présence, dans une vaste cour bordée de portiques, d'un temple d'époque romaine (IIe siècle) à cella circulaire qui avait la forme d'une tour. Il avait été établi à l'emplacement d'un fanum carré d'abord construit en bois, remontant à la Tène D (Ier siècle avant J.-C.). La preuve a été faite qu'en ce lieu existaient de plus anciens bâtiments gaulois: le site fut occupé dès la Tène A (fin du Ve siècle). Dans la zone du fanum, ont été découverts des dépôts d'armes gauloises, des IIIe et IIe siècles avant J.-C.; on pense qu'ils sont dus à un usage cultuel (Bouvet, 2001, 104-123; Gruel et Brouquier-Reddé, 2003). Plusieurs voies antiques traversaient la localité d'ALLONNES, qui représentait donc un carrefour routier important. Le nom d'ALLONNES provient d'un gaulois *Alauna*, qu'on a retrouvé dans une trentaine de noms de communes et de hameaux de France (cf. tome 2, 220-225); il correspond à des établissements situés sur des voies antiques de circulation, ayant dû

constituer des stations routières. *Alauna* pourrait avoir signifié en celtique « nourricier »: allusion peut-être à la fonction de ces relais qui permettaient aux voyageurs (et à leurs montures) de se désaltérer et de se nourrir (même réf.). La vocation routière de l'établissement s'est donc croisée avec une vocation religieuse ; les voyageurs désiraient mettre leurs déplacements sous la protection des dieux.

- *Noms de lieux en rapport avec des marchés à forte résonance religieuse*

Notre informateur principal sur la Gaule, César, nous dit dans les paragraphes traitant de la religion que « le dieu [que les Gaulois] honorent le plus est Mercure [...]. Ils le regardent [...] comme le plus capable de faire gagner de l'argent et prospérer le commerce » (*GG2*, VI/17, 131). On peut donc croire que la religion n'a pas été complètement étrangère aux activités économiques ni aux lieux où elle s'exerçait. Des activités de négoce se sont souvent pratiquées à proximité de sites de sanctuaires (comme à SENANTES, en Eure-et-Loir) (Harmand, 1970, 99) ; inversement, des endroits cultuels ont pu être aménagés (de façon provisoire ou permanente) à proximité des places de foire ou de marché.

L'étude des « Centres de commerce » (dans *La Gaule des activités économiques*) nous a montré que le gaulois *magos* servait à nommer, au sens premier, un grand terrain découvert qui pourra servir de champ de foire, lieu de rencontre où différentes populations viendront se retrouver périodiquement pour des échanges commerciaux (parfois aux confins de plusieurs États). Le même terme a dû désigner ensuite des centres d'occupation stable où les activités de négoce étaient pratiquées de façon permanente: marchés de *vicus* où venaient aussi converger des populations. Cet appellatif a-t-il uniquement été perçu de façon profane? Nous nous demandons s'il n'aurait pas eu certaines résonances sacrées, car parfois « il faut [...] se méfier d'une interprétation directement économique » et prendre en compte la dimension cultuelle (Harmand, 1970, 99). Anne Lombard-Jourdan a souligné le « lien qui unissait les foires à des pratiques religieuses » (1970, 1126). Deux autres auteurs ont défendu le point de vue d'une liaison religieuse à établir avec le toponyme *magus*. Pour Gérard Nicolini, certains « sanctuaires ont été établis sur des lieux de culte qui étaient sans doute aussi des lieux de rassemblement » (1976, 267) ; pour Jacques Harmand, « les foires de marche gauloises étaient certainement liées à des sanctuaires » (1970, 120). Il paraît normal, si la fréquentation de ces lieux de commerce était importante, qu'on ait permis aux participants d'y remplir des activités de culte (ne serait-ce que pour les laisser prier la divinité en vue d'un voyage de retour sans encombre). Le rassemblement de populations à des dates régulières sur des marchés a pu être surtout l'occasion d'instaurer des réunions à caractère solennel et spirituel: assemblées politiques, judiciaires et religieuses. Le *magus* a joué ainsi le rôle de rendez-vous commercial mais aussi de rassemblement cultuel, foire commerciale et fête religieuse s'alliant: le marché périodique a été également rassemblement cultuel périodique (Lombard-Jourdan, 1970 ; Mitterauer, 1973, 727-728). La fonction religieuse de certains établissements de marchés a pu prendre un certain ascendant sur la fonction commerciale. Des complexes assez importants se sont parfois développés, avec temples, et aussi édifices annexes sans doute d'abord reliés aux cultes: thermes et théâtres (Nicolini, 1976, 263-265). La découverte archéologique de sanctuaires gallo-romains sur plusieurs sites du type *magus* nous prouve la sacralisation qu'ont pu connaître ces lieux de commerce: fanums mis à jour à CENON, Vienne (**Seno-magus*) ; à CHASSENON, Charente (*Cassino-magus*) ; à CLION, Indre (*Claudio-magus*) ; à CRAON, Loiret et Mayenne (**Caranto-magus*) ; à ISÔMES, Haute-Marne (**Iciomagus ?*) ; à MOUZON, Ardennes (**Moso-magus*) ; à NÉONS-sur-Creuse, Indre (**Novio-magus*) ; à NÉRIS (d'abord **Nerio-magus*) ; à NOYEN-sur-Seine, Seine-et-Marne (**Novio-magus*)...

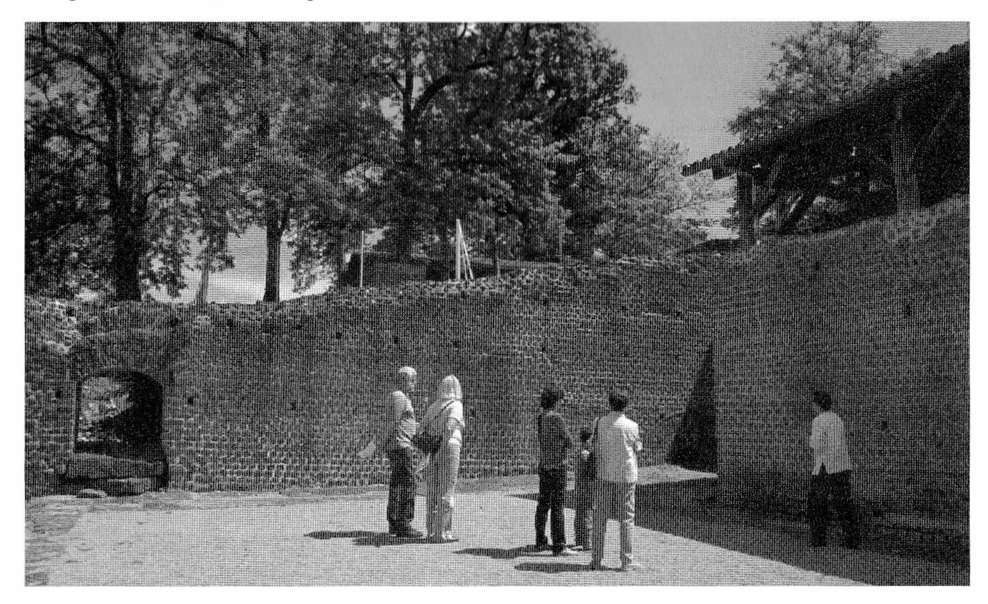
(Fauduet, 1993b, 133, 136; Taverdet, 2005-2006, 134-135 et Thévenard, 1996, 236-237; Coulon et Holmgren, 1992, 210). On ajoutera RANCON, Haute-Vienne (*Ranco-magus*), localité où une inscription antique mentionne l'existence d'un « *fanum* » (Perrier, 1993, 67).

Le gaulois *magos* nous est apparu parfois dans des formations dont le sens général était assez neutre (à valeur topographique ou descriptive). Certains composés en *-magos* trahissent par la signification de leur nom une certaine sacralisation (il nous semble qu'à côté de l'archéologie des sols, il y a place pour une archéologie des mots). On retrouve dans quelques composés le nom d'une espèce d'arbre, qui pourrait dénoter moins la présence physique d'une essence particulière en un lieu donné que sa valorisation religieuse. L'étude des « Arbres druidiques » nous a permis de citer plusieurs exemples associés au nom de l'IF, essence sacrée par excellence: BRAM (Aude), ENVERMEU (Seine-Maritime), ÉVRON (sur la commune de Martignat, dans l'Ain), ÉVRON (Mayenne), ont été des « Marchés-de-l'IF » (Nègre, 1990, 192). Nous avons vu que bien des anthroponymes gallo-romains étaient reliés au nom gaulois de l'IF pour sa signification religieuse ou sacrée: l'arbre au verdoiement perpétuel et au bois presque incorruptible a été regardé comme instrument privilégié de communication avec le divin, et gage d'éternité. Dans l'église abbatiale Notre-Dame d'ÉVRON, les fouilles de la crypte ont permis d'exhumer fragments de stèle et monnaie romaine; mais ces trop faibles découvertes ne permettent pas encore de parler de sanctuaire (établi sur les lieux où s'installera l'église chrétienne). La présence d'un théâtre antique à BRAM (attestée dans une dédicace à Apollon) pourrait dénoter l'existence d'un complexe religieux, avec lieu de prières à un dieu de source; cependant aucune découverte archéologique ne le confirme encore (Fiches, 2002, 184-186; Passelac, 2003, 96, 101).

L'appellation de CHASSENON (Charente) remonte à un antique *Cassinomagus*, le « Marché-des-CHÊNES » (*Cassinomago* sur la *Table de Peutinger*; *in vicaria Cassenominsse*, entre 940 et 962) (Vincent, 1937, 96; Duguet, 1995, 77; Wolf, 1997, 1018-1020). Nous avons vu qu'à une cinquantaine de kilomètres de CHASSENON a été découverte une inscription latine d'époque gallo-romaine au « dieu rouvre »: *deo Robori* (*C.I.L.*, XIII, 1112). Le nom de la localité peut donc avoir comporté un caractère religieux. Il est établi que le CHÊNE a eu pour les Gaulois une valeur symbolique et sacrée, et qu'il fut lié de près aux croyances concernant les dieux et aux pratiques religieuses des DRUIDES, ceux précisément que leur nom rapprochait du nom du CHÊNE. Les fouilles archéologiques ont montré que CHASSENON constituait un important sanctuaire rural (Perrin et Vernou, 2001; Bedon, 2001, 141; Hourcade et autres, 2004). Pour Henri-Paul Eydoux, « Il faut voir en *Cassinomagus* une sorte de ville sainte, le lieu d'un ancien pèlerinage gaulois » (1961, 276). Plusieurs temples existaient; les bases d'un grand fanum gallo-romain (de tradition gauloise) ont été découvertes (Eydoux, 1961, 273-274). Un autre fanum de plan centré, avec cella décagonale de 16 mètres de circonférence intérieure et galerie périphérique de 2 mètres de largeur, a été fouillé; un troisième fanum pourrait avoir existé juste à côté (Vernou, 1993, 79-84). On voit mal comment l'appellation de ce lieu « des CHÊNES » pourrait n'avoir eu pour les fidèles aucune connotation sacrée (à supposer qu'elle ne fût pas intentionnelle).

Le nom de BILLOM, dans le Puy-de-Dôme (localité dont le site est riche de découvertes gauloises et gallo-romaines), est parfois traduit comme le « Marché-de-l'Arbre-sacré » (*Billiomaco*, attesté à l'époque mérovingienne) (Provost et Mennessier-Jouannet, 1994b, 29-32; Platz, 1951, 572; Dauzat et Rostaing, 1978, 84; Nègre, 1990, 192). En irlandais ancien est attestée une forme *bile* au sens d'« arbre sacré » (le mot sacralisant servira à nommer des personnes et s'appliquera même à Dieu, « arbre de protection ») (Vendryes, 1981, B-50, 51;

Les ruines gallo-romaines de CHASSENON, le « Marché-des-CHÊNES », restent dans un environnement d'arbres, et en particulier de chênes (ici, vestiges des thermes, partie intégrante du complexe religieux).



Delamarre, 2003, 75). Mais comme le caractère religieux de ce thème n'a pas été prouvé pour la Gaule, nous ne ferons que le mentionner et ne le prendrons pas en compte.

L'étude des « Animaux emblématiques » a montré que les Gaulois (de même que les anciens Irlandais) ont sans doute porté au BLAIREAU un rôle symbolique et sacralisant (l'animal ayant pu être perçu comme un être mythique contrôlant les richesses des profondeurs). BRUMATH (dans le Bas-Rhin) (*Brocomagos* au IIe siècle, dans la *Géographie* de Ptolémée) était le « Marché-du-BLAIREAU » (Nègre, 1990, 192). Devenue au Ier siècle avant J.-C. chef-lieu des Triboques, puis capitale de la Basse-Alsace romaine, BRUMATH, dans une zone de contact et de passage, a constitué une place de commerce active. L'importance de la fonction religieuse de la ville ne doit pas être sous-estimée (Hatt, 1967 ; Pétry et Kern, 1974). Elle a été mise en relief par la découverte d'inscriptions et de sculptures figurant des divinités (Flotté et Fuchs, 2000, 206-233). Pour Jean-Jacques Hatt, « sur le plan religieux, BRUMATH semble bien occuper une place à part dans l'ensemble de l'Alsace romaine » (1967, 294).

Le composé **Seno-magus*, dont on verra qu'il désignait peut-être un « Marché-sacré », est à l'origine des appellations de CENON, dans la Vienne (*Sanomus*, vers 650) et de SENAN, dans l'Yonne (*Senomum*, au IXe siècle) (Nègre, 1990, 191 et 193, pour les formes anciennes). Dans les deux cas, le site a révélé des installations liées au sacré : à CENON, près du confluent Vienne/Clain, un fanum (Fauduet, 1993b, 133) ; à SENAN, à proximité de la frontière des Sénons avec les Éduens, un théâtre, dont on pense qu'il fit partie intégrante d'un site cultuel, les théâtres gallo-romains ayant été fréquemment jumelés avec des temples, comme nous l'avons vu (Petit et Mangin, 1994a, 204, et 1994b, 85-86 ; Delor, 2002, 108-109 et 626-629 ; Arcelin et Brunaux, 2003, 163).

Plusieurs noms de divinités se montrent associés à des noms en *magos* ; ces composés correspondent parfois à des localités qui ont révélé des sanctuaires. CHARENTON (Cher) était jadis **Carantomagus* (*vicaria Carintominse*, en 818) (Vincent, 1937, 96). Nous avons vu

que selon Paul Cravayat elle a pu avoir pour dieu éponyme *CARANTOS. Sous le maître-autel de l'église abbatiale existait une crypte où surgissait l'eau sacrée d'une fontaine réputée guérisseuse. Y avait-il en ce lieu, avant la construction du bâtiment chrétien, un sanctuaire gallo-romain de source, où l'on venait prier *CARANTOS ? On en reste au stade de l'hypothèse (Cravayat, 1969a, 7-9). Deux autres noms renvoyant au même modèle **Carantomagus* ne laissent pas de doute sur leur vocation religieuse. Au lieu-dit CRAON, dans la commune de Montbouy (Loiret), existait jadis un « *vicus* à fonction religieuse ». Les fouilles sur le site (assez étendu) ont mis à jour deux sanctuaires, dont un temple de source, des thermes, un théâtre-amphithéâtre et des zones d'habitats (Grenier, 1960, 730-733 ; Provost, 1988b, 142-150). CRAON, commune de la Mayenne, a révélé (à la limite avec la commune d'Athée) un vicus avec sanctuaire dédié à Mars MULLO (grand fanum circulaire surnommé *Temple des Provenchères*) (Naveau, 1992, 99).

NÉRIS-les-Bains (Allier), qui abritait un important groupe thermal gallo-romain, était d'abord un lieu sacré sous l'égide du dieu NÉRIOS. L'établissement se nommait primitivement **Neriomagus*, le « Marché-du-divin-NÉRIOS » (*vicani Neriomagienses* étant attesté sur une inscription gallo-romaine) (Vincent, 1937, 97). Le souvenir du dieu BÉLÉNOS se retrouverait, selon Jean-Pierre Chambon, dans l'appellation de BELNOM (commune de Prades-d'Aubrac, dans l'Aveyron), issue d'un modèle **Belenomagus* (Chambon, 1975 ; Baylon et Fabre, 1982, 113). MARTHON, en Charente (*de Martonno*, en 1059-1075) remonterait, suivant Ernest Nègre, à un ancien **Martisomagos*, « Marché-du-dieu-Mars » (Nègre, 1990, 195). Enfin, selon Jacques Soyer, GIEN, dans le Loiret (*Giomum*, au VIe siècle ; *Giemagus*, en 1173), serait un antique **Devomagos*, « Marché-Divin » : « champ de foire [des Éduens] placé sous le protectorat du dieu ou des dieux » (Soyer, 1933, 142 ; Debal, 1974, 38 ; Nègre, 1990, 190 ; Deroy et Mulon, 1992, 195-196). Au hameau de GIEN-le-Vieux (jouxtant GIEN) ont été repérés les restes de ce qui serait un ensemble thermal ; la légende veut aussi qu'un temple dédié à Jupiter ait existé à l'emplacement du prieuré de Saint-Pierre (Provost, 1988b, 56-60).

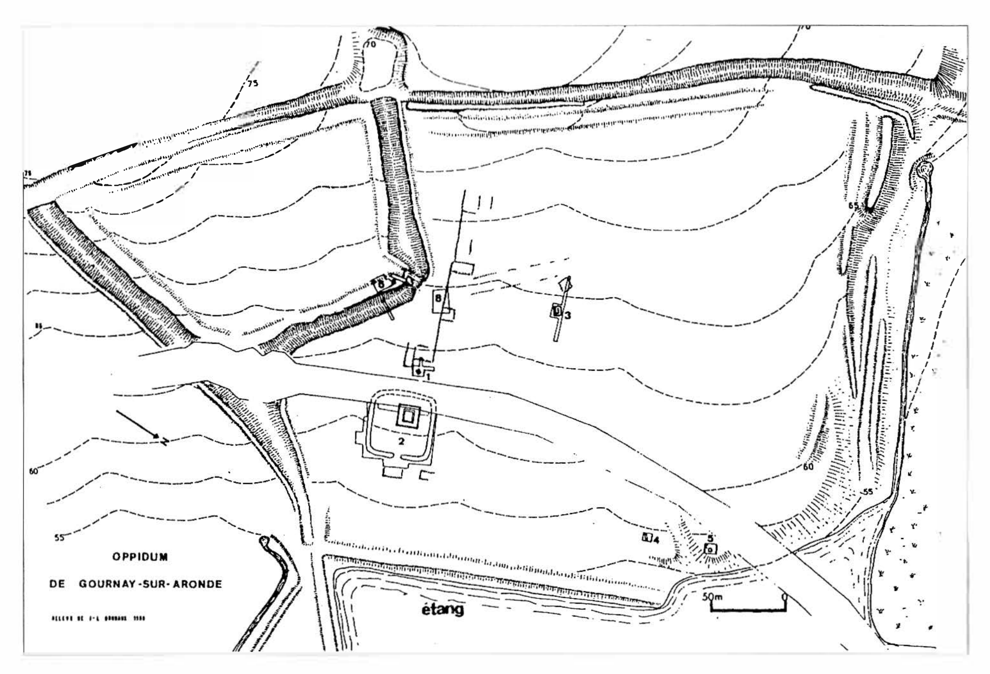
- *Noms de sanctuaires en rapport avec des oppida*

Le lieu de culte a pu être implanté à l'intérieur ou à proximité d'une place forte, le sanctuaire ayant dû répondre à une vocation d'abord guerrière.

Pour tout le monde, GOURNAY-sur-Aronde (dans l'Oise) est l'exemple typique du sanctuaire gaulois, découvert et fouillé par Jean-Louis Brunaux à partir de 1975. Sanctuaire très ancien, sans doute créé entre 280 et 260 avant J.-C. Constitué par une enceinte quadrangulaire, qui isolait l'espace sacré du monde profane, et que matérialisait un fossé (plus tard une palissade), avec ouverture à l'est. À l'intérieur, un ensemble de dix fosses creusées dans le sol vers le centre de l'enclos, neuf fosses carrées et une grande fosse ovale, servaient pour les offrandes aux dieux chthoniens. Pour l'accomplissement des rituels, les utilisateurs seront amenés à protéger le lieu de culte des intempéries, d'où l'installation d'un petit bâtiment sur poteaux avec toiture, au IIe siècle, sur la fosse centrale. Au Ier siècle avant J.-C., lui succédera un fanum prenant la place des structures anciennes et les masquant.

Ce sanctuaire s'est installé sur un ancien site défensif, occupé dès La Tène ancienne, comportant une double enceinte fortifiée (Brunaux et autres, 1985 ; Woimant, 1995, 260-261). Le nom de GOURNAY en tire son origine. Comme on l'a montré dans *La Gaule des combats*, il provient d'un thème *gorto-* qui désignait en gaulois un « enclos de forteresse », une « palissade défensive ». L'oppidum était effectivement pourvu de remparts (avec talus, fossés et murs empoutrés de type *murus gallicus*). L'appellation du sanctuaire est donc à rapporter à

Plan du double oppidum de GOURNAY-sur-Aronde, avec l'emplacement du site religieux (n° 2) (Woimant, 1995, 261). Les lieux saints faisaient partie intégrante de l'oppidum; le nom de l'enceinte militaire est au cœur du nom du sanctuaire.



l'appellation de la place forte, le lieu de culte ayant été lié à la forteresse guerrière: les dieux étaient priés pour la défense du territoire et pour la victoire militaire. On sait que les fossés de l'enclos sacré ont livré des centaines d'armes offertes aux divinités.

VERTAULT (en Côte-d'Or) nous donne l'exemple d'un autre sanctuaire d'oppidum. On avait affaire à une place forte de 25 ha (entourée d'un rempart de type *murus gallicus*, d'où son nom à radical celtique *vert-*, « enclore »), installée sur une hauteur dominant la vallée de la Laignes, à la frontière du territoire des Lingons (se reporter dans *La Gaule des combats*, à la partie « Forteresses », « Enceintes de contour »). Des fouilles anciennes ont montré l'existence de vastes thermes et d'un fanum des Ier-IIe siècles situés à l'intérieur de la forteresse. Sur le bord occidental du plateau, proche de l'enceinte de l'oppidum, un sanctuaire gaulois de plus d'1 h a été découvert en 1988; ont été révélés un fanum gallo-romain (avec cella de 7 m et galerie de 14,30 m de côté) et d'importants dépôts d'animaux, liés à des pratiques religieuses, dont une quarantaine de chevaux et plus de deux cents chiens (Bénard et autres, 1994, 90-105; Méniel, 1999, 16-17).

AGEN (Lot-et-Garonne) a connu à l'époque gauloise un habitat sur la hauteur de l'Ermitage, aménagée en oppidum, avec remparts et fossés (voir tome I, 124, 145). Des puits sacrés remontant au IIe siècle avant J.-C. ont été découverts en 1993-1994 par Richard Boudet, faisant supposer l'existence d'un sanctuaire et de pratiques rituelles importantes (Fages, 1995; 98-106; Boudet, 1996; Arramond et autres, 2004, 36-41 et 58). Mais le nom du lieu se rapporte au thème gaulois *aginno-* désignant une « pointe rocheuse »: la force religieuse est à relier à la force militaire du site.

Dans le Puy-de-Dôme, à CORENT, à une trentaine de km au sud-est de Clermont-Ferrand, des fouilles entreprises sur le plateau volcanique du *Puy de* CORENT, qui domine la

vallée de l'Allier, ont amené la découverte d'un sanctuaire indigène fréquenté de la fin du IIe siècle avant J.-C. au IIIe siècle après J.-C.: enceinte quadrangulaire d'une cinquantaine de mètres de côté, avec entrée monumentale à l'est, contenant deux édifices cultuels jumeaux. On y a mis à jour un très abondant mobilier céramique et métallique, en particulier des armes sacrifiées et des monnaies. Et aussi un grand nombre de têtes de bétail et des milliers d'ossements, reliefs de repas cultuels, qui étaient accompagnés de sacrifices et de libations (quatre cuves carrées d'1 m de côté où l'on déversait le vin des amphores ayant été révélées) (Poux, 2002, 52-53; 2003, 27-29; Arcelin et Brunaux, 2003, 164-165; Brun et autres, 2004, 178-180). Cependant, nous avons vu que la hauteur du plateau de CORENT tire son nom d'un gaulois **corennum* qui désignait une « hauteur enceinte »; elle fut le lieu d'un vaste oppidum, protégé par sa falaise aux pentes abruptes (Lacroix, 2003, 120).

Il faut également évoquer le site du mont DONON, dans le Bas-Rhin, dont l'appellation provient d'un gaulois *dunon*, qui servait à nommer en gaulois des citadelles. Ce fut d'abord un poste fortifié sur le territoire des Leuques, près de la frontière avec les Médiomatriques et les Triboques. Comme beaucoup de sites en *dunon*, on avait affaire à une hauteur, l'élévation ayant certainement favorisé la sacralisation. Un sanctuaire sera installé dans ce grand lieu de nature, et il connaîtra un rayonnement considérable. Retrouvés sur la hauteur, des vestiges de temples, des dédicaces, des sculptures gallo-romaines d'inspiration celte témoignent de son importance religieuse passée (Mantz et Hatt, 1988; Flotté et Fuchs, 2000, 298-306).

Bien que l'archéologie n'ait encore rien découvert, le nom de VERMENTON, commune du sud de l'Yonne (*Vermentonnus*, en 901), donne à penser qu'il exista en ce lieu une aire cultuelle liée à un site de défense guerrier: ancienne **Ver-nemeto-dunum*, en gaulois la « Citadelle-du-Grand-Sanctuaire » (Nègre, 1990, 171). Pour Jean-Louis Brunaux, « il n'est pas étonnant que le sanctuaire ait trouvé naturellement sa place au sein de l'oppidum »: « Le caractère essentiel de l'oppidum – et en cela il est proche du sanctuaire – est d'être un espace délimité. Il est avant tout un lieu de rassemblement, de passage et de rencontre. C'est un espace véritablement politique où se sont développées les premières formes d'une urbanisation celtique. Mais c'est en même temps un espace sacré qui légitime les limites de l'oppidum comme celles du territoire » (1986, 11).

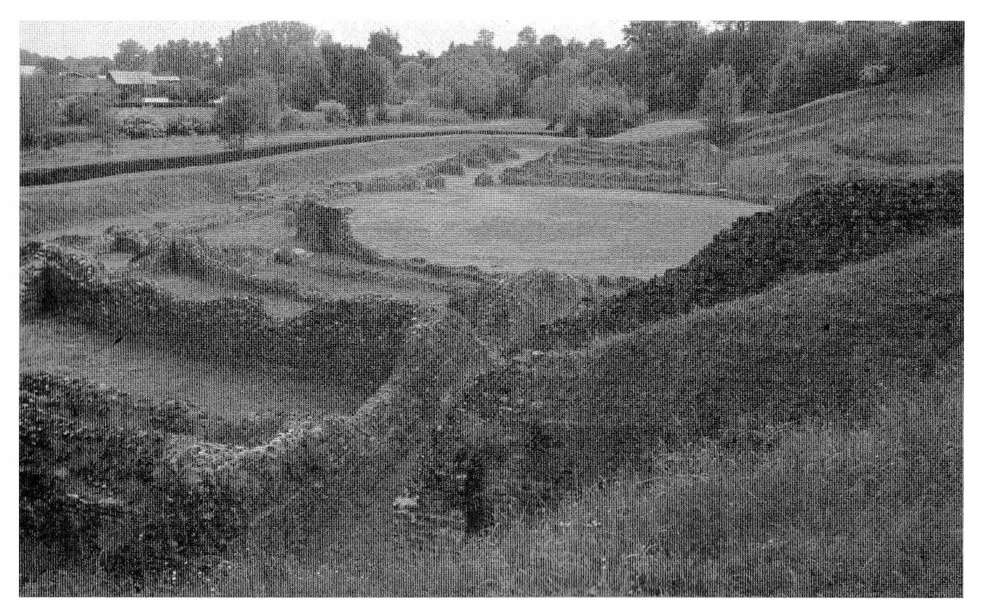
• *Noms de sanctuaires en rapport avec les bois sacrés*

Les appellations de sanctuaires faisant apparaître un sens sylvestre sont encore topographiques (puisqu'en rapport avec le milieu naturel d'implantation), mais elles sont bien sûr liées aussi à la sphère religieuse: on sait combien les DRUIDES ont donné aux arbres une valeur sacralisante. Pline dit des prêtres gaulois qu'ils choisissaient le chêne pour leurs bois sacrés et n'accomplissaient aucun rite sacré sans son feuillage. On n'oublie pas que le nom de DRUIDES s'est construit sur une des appellations celtiques du chêne: *deruo-*.

C'est ce même thème linguistique qui est à l'origine du nom de DREVANT, petite localité du Cher (encore appelée *Derventum* en 1217), où un complexe religieux d'époque gallo-romaine a été fouillé: établissement thermal, théâtre-amphithéâtre et sanctuaire (triade déjà rencontrée). L'enceinte presque carrée du lieu saint (110 m sur 90) était bordée aux quatre angles de salles annexes pour le culte, et entourée par une galerie précédée d'un portique. À l'intérieur, on trouvait un fanum carré, avec une cella de 8,60 m de côté, entourée d'une galerie de 3,3 m de large. On en aperçoit encore au sol les traces très arasées (Chevrot et Troadec, 1992, 285-290; Bedon, 2001, 157; Courtaud, 2002).

L'examen des noms du type *magos* nous a permis d'évoquer CHASSENON, en Charente, ancienne *Cassinomagus*, « Marché-des-Chênes ». Comme à DREVANT, on avait affaire à un important complexe religieux comprenant thermes, théâtre et sanctuaire (Vernou, 1993, 80-93). Seuls les thermes sont aujourd'hui visibles (les vestiges des deux autres monuments restant enterrés). Le temple principal, de plan cruciforme, était construit avec une cella d'une hauteur dépassant les 20 m. Le théâtre pouvait accueillir entre 10 000 et 15 000 spectateurs. On pense que « plus qu'un simple espace de loisirs et de spectacle, il devait servir pour les cultes célébrés dans les temples » (Hourcade et autres, 2004, 9). Des ruines imposantes des thermes nous demeurent ; leur rôle ne correspondait pas à des fonctions de simple détente et d'hygiène. Avant de célébrer les cultes, les pèlerins faisaient des ablutions purificatrices, se préparaient à la rencontre des dieux, espérant que l'eau divine des bassins les guérirait de leurs atteintes physiques (des ex-voto ont été retrouvés sur le site, prouvant le caractère guérisseur prêté au sanctuaire) (Vernou, 1993, 86-87, 91).

SANXAY, dans la Vienne, nous donne un autre exemple de lieu de culte au nom d'origine gauloise en relation avec les arbres sacrés. Le site, comme les précédents, a révélé un théâtre, des thermes et un sanctuaire (Grenier 1960, 553-567 ; Aupert, 1992). Les thermes ont connu d'importants aménagements et transformations au cours de plusieurs siècles. Il est intéressant de noter que les piliers à arcades de deux de leurs salles appartenaient originellement à un temple transformé ensuite en édifice thermal (indice que les pratiques religieuses n'étaient pas étrangères à ces lieux d'eaux saintes) (Aupert, 1992, 51-54). Le sanctuaire, à cella octogonale, entourée d'une galerie cruciforme, de plan celtique (encore très visible sur le sol), n'est pas sans rappeler celui de CHASSENON (même réf., 73-82 ; Grenier, 1960, 572). Les historiens pensent que ce site, monumentalisé à l'époque d'après-Conquête, doit avoir succédé à un ancien lieu de culte gaulois. Pour Albert Grenier, vu l'environnement sylvestre prononcé, « l'emplacement du sanctuaire est, bien évidemment, une ancienne clairière au cœur de la forêt » (Grenier, 1960, 553). Effectivement, le nom de SANXAY pourrait remonter à un



Le site du sanctuaire de **SANXAY** reste dans un environnement d'arbres bien en rapport avec le sens du toponyme.

composé celtique *Seno-ceton* (Falc'hun, 1979, 11-12; Delamarre, 2003, 97). On traduit par l'« ancien-Bois », ce qui soulignerait simplement l'environnement forestier et le choix de l'installation d'un sanctuaire près de lieux sylvestres. Mais en gaulois, on va le voir, *seno* a peut-être signifié « vénérable », « sacré ». En ce cas, SANXAY a pu nommer le lieu du « Bois-vénérable », du « Bois-sacré ».

L'étude des « Arbres sacrés » a montré que le nom de BAVAY (Nord), formé sur l'appellation gauloise du hêtre, *bago-*, avait été vraisemblablement donné pour des raisons religieuses, et était peut-être lié à l'existence d'un sanctuaire ancien, légendaire, établi au milieu des forêts (Sergent, 1990b).

Le nom gaulois du *nemeton* pourrait provenir d'un thème celtique *nem-* qui désignait étymologiquement le « ciel » (on connaît en ce sens le vieil-irlandais *nem*, le gallois *nef*, le gaélique *neamh*, l'irlandais moderne *neamh* et le breton *env*). À la base se trouve une très ancienne racine indo-européenne **nem-*, « courber »: le ciel aura été comparé à une voûte (Henry, 1900, 114-115; Pokorny, 1959, 764; Guyonvarc'h, 1960a, 196; Vendryes, 1960, N-8; Delamarre, 2003, 234). Il est vraisemblable que les sanctuaires celtiques les plus anciens ont été des endroits où, sous la voûte céleste, les hommes venaient vénérer les dieux. La divinité semblait visiter, habiter même, certains sites privilégiés, où l'on pouvait établir plus facilement un contact avec le surnaturel: « L'aspect exceptionnel du lieu signale l'intervention directe d'un dieu » (Scheid, 1993, 18). Bien des lieux de nature ont pu servir, en Gaule, de cadre à l'installation de ces premiers sanctuaires « sous les cieux », choisis en fonction de leur charge particulière d'énergie, de leur potentiel ressenti de spiritualité (hauteurs, rochers, sources, lacs...). Les essences végétales ayant été étroitement associés au divin, la clairière put former de façon préférentielle un sanctuaire naturel dans ces temps anciens: trouée d'arbres donnant vue sur le ciel. Chez les Galates d'Asie Mineure, Strabon mentionne l'existence d'un endroit de réunion solennelle et d'assemblée sacrée nommé *Drunemeton*, sans doute le « Sanctuaire-des-Chênes » (Strabon, XII, 5, 1, dans Cougny, I, 1986, 118; Lejeune, 1985, 208-209; Brunaux, 1993, 60; Delamarre, 2003, 234). On remarque que plusieurs toponymes de France issus de l'ancien modèle *nemeton* correspondent à des implantations dans des sites très boisés, comme ARLEMPDES (Haute-Loire), ARLINDE (Gard), ARNEVIEILLE (Hérault), VERMENTON (Yonne), VERNANTES (Maine-et-Loire). L'absence constatée de traces archéologiques correspondrait à la conception première des sanctuaires gaulois, espaces cultuels dans des sites de nature sans temples bâtis. Cependant, on doit rester prudent dans l'analyse: si la couverture végétale peut garder une grande permanence, et être en bien des cas identique aujourd'hui à ce qu'elle était il y a 2 000 ans, elle peut également avoir subi d'importantes modifications. L'ancienne conception sylvestre du sanctuaire a dû en outre connaître d'importantes évolutions: du lieu de prière dans un espace naturel on passera parfois à des aménagements cultuels de type urbain. SENANTES, en Eure-et-Loir (**Seno-nemeton*), fut une agglomération secondaire antique; on a repéré sur le territoire de la commune un fanum, « adjacent à la voie romaine Corbeil-Dreux », « espace quadrangulaire, avec galerie » (Ollagnier et Joly, 1994, 284). NANTERRE, où a été révélé récemment un très important habitat urbain, était jadis **Nemeto-duron*, le « Bourg-du-Sanctuaire ». La découverte d'un fragment d'architrave de calcaire, avec motifs décoratifs, laisse supposer l'existence d'un temple du type de celui de Genainville, édifice qui aurait succédé à un plus ancien lieu de culte (Ajot et autres, 1994, 37-38).

2.2.2. *Lieux de culte dont l'appellation souligne la sainteté des lieux*

Plusieurs des termes gaulois que nous avons vus liés au sacré se révèlent associés à des lieux où étaient jadis établis un sanctuaire. Il est difficile d'y voir l'effet du hasard.

- *Thème* vindo-

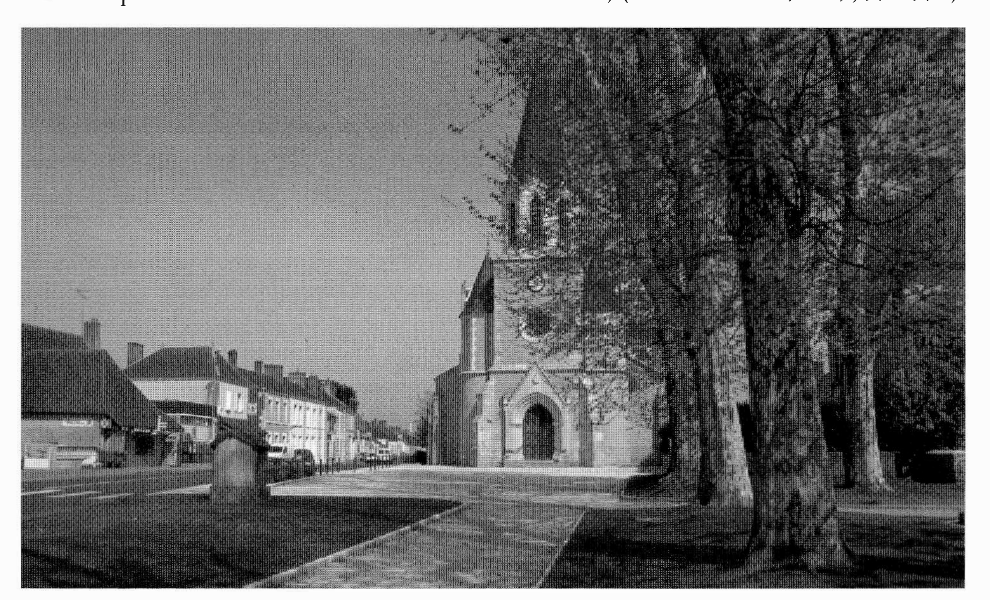
Vindo-, « blanc », « pur », « sacré », a pu s'appliquer aussi bien à des hauteurs qu'à des lieux de naissance des eaux. L'adjectif a donné son appellation à VENDEUIL-Caply, dans l'Oise, à une trentaine de km au sud d'Amiens (*Vendolio*, vers 1048, le nom du *pagus Vendiolensis* étant attesté dès 766) (Nègre, 1990, 178; Lebègue, 1994, 214). La localité était une ancienne place forte gauloise (oppidum de type éperon barré), près de laquelle se développa un vicus gallo-romain. Le site fut associé à un complexe religieux très important, comportant théâtres (de type cultuel), thermes et sanctuaire, établi près des sources de la Noye, à proximité de la hauteur défensive (Piton, 1992-1993; Woimant, 1995, 472-486). Cette hauteur a révélé sur son sommet l'existence d'un fanum gallo-romain. La fouille de 1976 a permis de découvrir sur l'aire sacrée (antérieures à la construction de l'édifice) la présence de 26 fosses à offrandes d'époque gauloise, organisées autour d'une fosse centrale comme à Gournay (Piton, 1993, 51-64; Arcelin et Brunaux, 2003, 71). On a aussi retrouvé des fragments d'autel votif du Ier siècle avant J.-C., des monnaies gauloises et des fibules, bijoux d'offrande liés au culte dont les plus anciens remontent à La Tène II (IIe siècle avant J.-C.) et même pour de rares éléments à La Tène I (IVe-IIIe siècles avant J.-C.) (même réf., 58-59, 366-367 et 374). Peut-on croire que le nom sacralisant donné au site soit sans rapport avec l'expression religieuse qui s'y est manifestée?

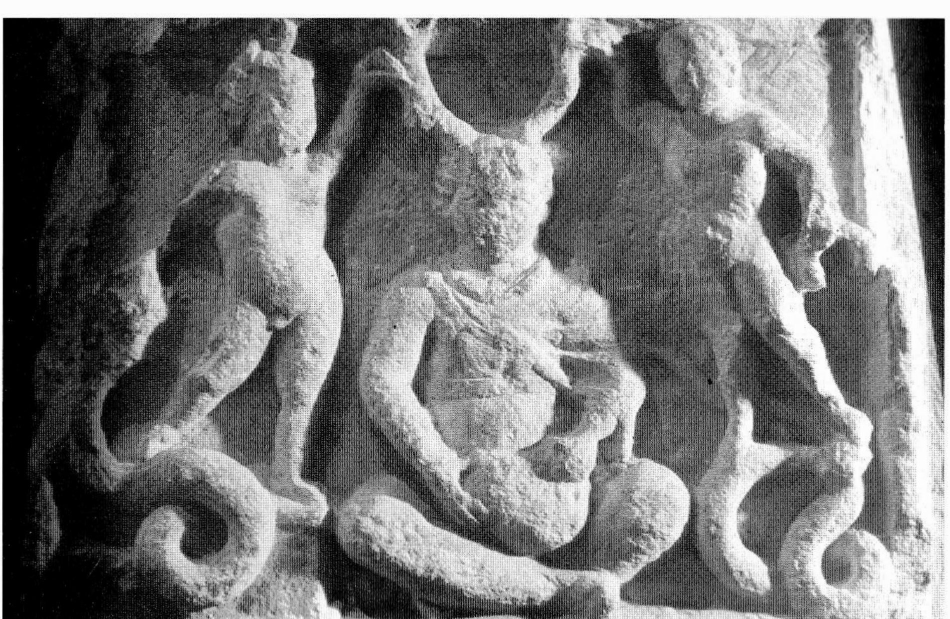
Le même thème linguistique se retrouve dans l'appellation de VENDŒUVRES, Indre (*Vendopera*, en 1174), ancienne **Vindo-briga*, « Citadelle-blanche », « -sacrée », la bourgade s'étant bâtie sur le plat d'une hauteur s'allongeant sur 1,5 km. Au XIXe siècle, au centre du village, dans les fondations de l'ancienne église paroissiale qu'on reconstruisait, a été exhumé un bloc à quatre divinités, avec figuration d'Apollon (il est exposé dans une chapelle latérale) (Espérandieu, II, 1908, 363; Coulon, 1973, 69-73; 2001, 85-89). Aux abords du même bâtiment religieux, sous la place, on a découvert un ensemble de pierres sculptées, dont un bas-relief représentant sur la face principale CERNUNNOS assis, accosté de deux enfants chacun debout sur un serpent (un Apollon citharède étant figuré sur la face latérale) (Espérandieu, II, 1908, 364-365; Coulon et Holmgren, 1992, 107). Au vu de ces différentes sculptures religieuses, et d'autres pierres à inscriptions votives également mises à jour dans le même espace, Gérard Coulon pense qu'un temple antique s'élevait très vraisemblablement à proximité de l'église ou même à son emplacement: l'édifice chrétien serait venu se superposer à l'édifice païen (Coulon, 1973, 73-77; 2001, 96).

Une troisième localité nommée sur le radical sacré *vindo-*, VENDEUVRE-du-Poitou, dans la Vienne (*Vindopere*, en 938), a révélé des installations antiques liées au sacré. L'importance de ces structures religieuses les fait supposer à l'origine de l'agglomération secondaire antique. Deux fanums gallo-romains ont été découverts; l'un d'eux, temple circulaire du Ier siècle, faisait partie d'un grand complexe religieux comportant basilique, bassin sacré, théâtre, thermes (Aucher, 1984; Fincker et Tassaux, 1992). Le nom s'accordait avec la sainteté donnée aux lieux.

Nous retrouvons en Suisse le même thème *vindo-* à l'origine du nom de la localité de WINDISCH (*Vindonissa*, chez Tacite IV, 70). On a affaire à un ancien oppidum de La Tène finale, camp légionnaire puis vicus installés au confluent de l'Aar et de la Reuss. Les vestiges

antiques sont nombreux : théâtre-amphithéâtre, établissement thermal, sanctuaire (établi sur la hauteur) et temple (construit au pied de l'éperon rocheux) (Baumgartner et Bär, 1992, 116-119 ; Petit et Mangin, 1994b, 131, avec plan). La sacralité accordée au site est à nouveau à mettre en relation avec le nom (le monumental *Dictionnaire toponymique des communes suisses* privilégie de façon regrettable l'hypothèse d'un nom de personne *Vindos* ; nous n'étions sûrement pas dans l'« Établissement de Monsieur *Vindos* » !) (Kristol et autres, 2005, 970-971).



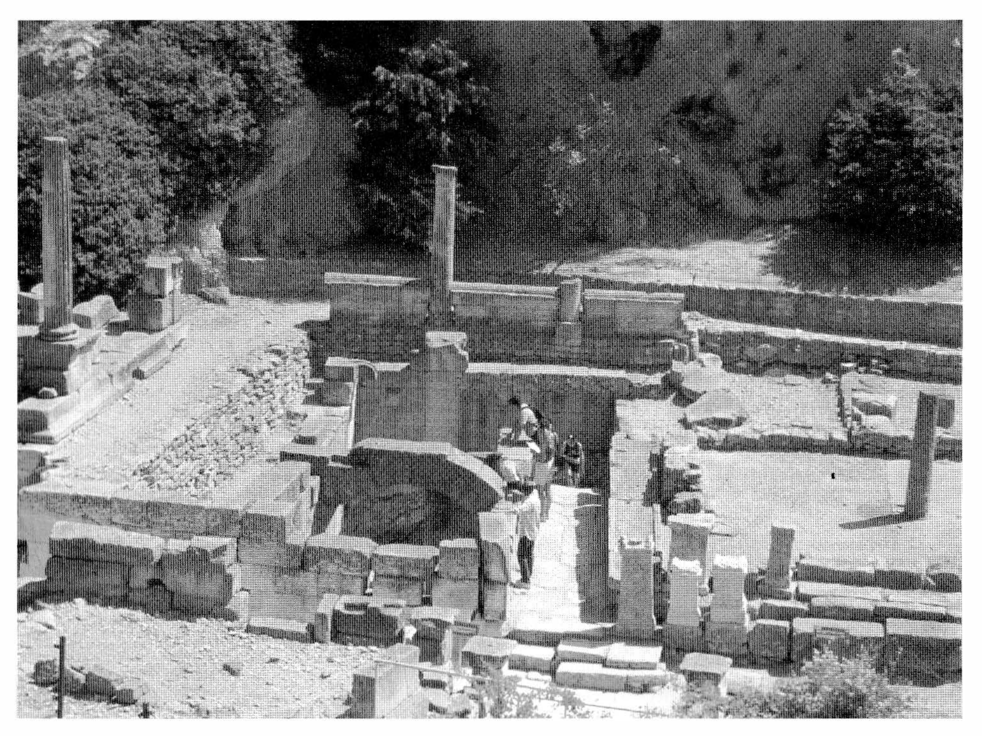


L'église de VENDŒUVRES la « Sacrée », sur l'emplacement de laquelle devait exister un sanctuaire antique.
Le CERNUNNOS découvert à proximité de l'église (Musée de Châteauroux).

• *Thème* glano-

L'étude des « Eaux sacrées » nous a montré que le radical *glano-*, de sens très voisin à celui de ***vindo-***: « brillant », « clair », « pur », « sacré », se retrouvait également dans le nom de localités liées à des sanctuaires. De là pourrait venir le nom de GLANVILLE, village du Calvados à l'ouest de Pont-l'Évêque (*Glanvilla*, vers 1048). On y a découvert vers 1840, proche de l'église du lieu, ce qu'on a d'abord pensé être un petit habitat gallo-romain. Le plan qui en a été dressé à cette époque montre qu'il s'agit en fait d'un fanum gallo-romain, avec cella carrée et déambulatoire (de Glanville, 1841 ; de Vesly, 1909, 13-14; Bertin, 1974, fiche 91 ; Delacampagne, 1990, 114). Il se trouvait situé près d'un petit cours d'eau, le *Ruisseau de Saint-Clair*, onde qui a sans doute été sacralisée par les populations gauloises locales, d'où l'installation du sanctuaire en cet endroit. On s'est demandé si l'appellation du ruisseau ne serait pas la traduction romane de l'ancien thème celtique.

Bien plus connu est le nom de *GLANUM*, près de Saint-Rémy-de-Provence. Étiré au débouché d'une trouée des Alpilles, le site montre d'imposantes ruines: temples, basilique, thermes… ; la visite révèle la gloire passée de la cité gallo-romaine. Mais à l'origine, on trouvait un petit établissement gaulois dont le sanctuaire d'eau fut fréquenté dès le VI[e] siècle avant J.-C.: source sacrée, réputée guérisseuse, aux abords de laquelle les fidèles venaient prier. Ex-voto anatomiques en pierre, monnaies et autels dédiés aux dieux ont été retrouvés aux alentours (Roth-Congès, 1997; 2000). On y révérait entre autres divinités GLANIS et les Mères GLANIQUES, dont les théonymes proviennent du même thème sacralisant que celui présent dans le nom de la localité.



Sous l'arc de la construction, emplacement de la Fontaine gauloise de *GLANUM*, la « Pure », la « Sainte », cavité où la source venait former réservoir, et où l'on révérait l'eau sacrée. Le nom du lieu est né du caractère divin prêté à cette source.

• *Thème* dev-

Un autre radical gaulois à valeur religieuse, *dev-/div-*, s'est révélé à l'origine d'une série de noms de lieux. Comme pour *vindo-* et *glano-*, on note son association fréquente avec des sites de sanctuaires. Cependant, les faits sont parfois incertains, et les données trop fragmentaires. DIENNE, dans le Cantal (ancienne **Divonna* ou **Devantia*) (Taverdet, 1978, 19; 1994, 125), aurait développé un site de sanctuaire sur une hauteur avoisinant la localité; des « bois travaillés » semblent y avoir été découverts (Provost et Vallat, 1996, 105). DIONS, dans le Gard (*Dion*, en 1157), a livré, dans le lit du Gardon, les restes antiques de ce qui aurait été peut-être un temple gallo-romain, avec une dédicace à une déesse *Segomana* (Bauquier, 1939; Provost, 1999, 353). DIOU, dans l'Indre (*Dio*, en 1177), a révélé la présence d'un fanum gallo-romain, avec grande enceinte en fossé, repéré par prospection aérienne mais non fouillé (Holmgren, 1986; Coulon et Holmgren, 1992, 136). DIVONNE-les-Bains, dans l'Ain (*Divonna*, en 1137), a dû abriter près d'une de ses sources sacrées un lieu cultuel où les pèlerins venaient déposer leurs offrandes: plus de 300 monnaies y ont été découvertes (Buisson, 1990, 81).

Les réalités archéologiques sont en d'autres cas heureusement mieux établies. Le hameau de DIGEON, sur la commune de Morvillers-Saint-Saturnin, dans la Somme, a comporté une grande zone cultuelle développée à l'époque protohistorique (IIe et Ier siècle avant J.-C.) et à la période gallo-romaine. La situation géographique de ce « divin » sanctuaire est à souligner: le toponyme DIGEON se repère juste à la limite occidentale de la Somme, à la frontière avec les départements de la Seine-Maritime et de l'Oise (jadis point de jonction entre les *Ambiani*, les *Caleti* et les *Bellovaci*, près des *Veliocasses*). Les fouilles menées entre 1983 et 1988 ont révélé la présence de plusieurs temples. La phase gauloise du sanctuaire se manifeste par un double fossé concentrique et des petites fosses dans l'axe de l'entrée. Des armes y ont été retrouvées, datées des IIe et Ier siècles avant J.-C. (fourreaux d'épées, umbos de boucliers, fers de lances et de javelots), aussi des petits couteaux, des haches miniaturisées, donnés en offrandes. Sur le fossé gaulois intérieur s'établira un fanum (puis une nécropole mérovingienne); au sud du premier fanum, un peu décalé à l'ouest, un second fanum sera implanté. Plus de 6000 monnaies gauloises, qui seraient postérieures à la Conquête, ont été retrouvées sur le site, signe de son importance religieuse (Delplace, 1991; Delestrée, 1996, 88-96; Arcelin et Brunaux, 2003, 62-64). Le nom correspondant à l'emplacement du sanctuaire, DIGEON, est attesté en 1052 sous la forme *Divio*, ce qui ne laisse pas de doute sur l'origine gauloise et sur la sacralité conférée au lieu.

Autre endroit de culte avec une appellation provenant du même thème *deva/devo*, JOUARS-Pontchartrain, dans les Yvelines, certainement ancienne **Divoduro*, « Établissement-sacré » (la forme *Dioduro* étant attestée au IVe siècle) (Moreau, 1972, 328, et 1983, 134; Mulon, 1997, 41). Le second composant du nom, *-duro*, montre qu'a existé sur ce site un bourg antique: agglomération secondaire repérée par la photographie aérienne avant d'être (en partie) fouillée entre 1994 et 1999 (Blin, 2000; Demoule, 2004, 146-149). Elle paraît s'être développée à partir d'un complexe sacralisé, ce que trahit l'élément *divo-*. Les recherches archéologiques ont révélé un très important sanctuaire, qui s'était implanté au nord de la cité carnute, à la frontière des *Parisii*. Il comportait plusieurs ensembles cultuels. L'un des fanums, découvert à l'ouest de l'agglomération, a révélé une cella avec un socle destiné à recevoir la statue du dieu vénéré, et une galerie extérieure agrandie plusieurs fois, le succès du culte ayant entraîné l'extension des lieux. L'aire sacrée a livré de nombreux objets de culte: ex-voto, amulettes, tablettes, bagues, fibules, et de nombreux restes osseux d'animaux (plus de 4000 restes de bovidés, en relation avec les sacrifices). Le site de ce complexe religieux était

baigné par la Mauldre. Ces eaux, omniprésentes, ont dû être sacralisées. Elles ont sûrement suscité la naissance du sanctuaire et l'appellation de *divo-* donné au lieu.

- *Thème* seno-

Au radical celtique *seno-*, les linguistes ont souvent donné la signification d'« ancien », de « vieux ». Si l'appellation des SÉNONS gardés dans SENS devait être issue de ce thème – mais nous avons proposé une autre hypothèse dans *La Gaule des combats* –, nous préférerions traduire les « Vénérables », les « Sacrés », plutôt que les « Vieux » : l'adjectif a dû comporter une connotation sacralisante, une nuance valorisante qui l'a fait placer dans des noms de peuples, d'établissements et de personnes. On doit remarquer qu'il se retrouve particulièrement dans l'appellation d'habitats ayant développé des sanctuaires.

Nous avons examiné le cas de SANXAY, ancien **Seno-ceton*, « Bois-Vénérable ». On a envisagé que le nom de SENNECEY-le-Grand, en Saône-et-Loire (*Seniceo,* vers 1152), provienne du même modèle (Falc'hun, 1979, 12). Les archéologues ont trouvé traces sur la localité d'une agglomération secondaire antique; un complexe religieux important a sans doute existé, puisqu'on a retrouvé les vestiges de thermes et qu'on suspecte la présence d'un théâtre (Rebourg, 1994, 435-439; Petit et Mangin, 1994b, 67).

Un autre composé gaulois, **Seno-magus*, le « Marché-Vénérable », le « Marché-Sacré », a été montré à l'origine du nom de SENAN, dans l'Yonne, qui a dû abriter un sanctuaire à proximité immédiate d'un théâtre. L'appellation de CENON, dans la Vienne (*Sanomus*, vers 650), provient du même modèle; on a repéré un fanum sur la localité (Fauduet, 1993b, 133). CENAN, lieu-dit à La Puye, également dans la Vienne, et où un fanum a également été découvert (même réf., 135), pourrait remonter au même modèle.

On a vu qu'une troisième formation, **Seno-nemeton*, le « Vénérable-Sanctuaire », est à l'origine des noms de SENANTES, dans l'Oise, et de SENANTES, en Eure-et-Loir, un fanum ayant été repéré sur la seconde localité (même réf., 1993, 131).

Nous évoquerons enfin, à la pointe ouest du Finistère, le cas de l'île de SEIN. Son nom est mentionné sous la forme *Sena* dès le Ier siècle par Pomponius Mela (d'où le nom actuel des habitants: les SÉNANS). Selon le témoignage de ce géographe, l'île de SEIN abritait un lieu sacré habité par un groupe de neuf femmes, qui exerçaient le rôle de prêtresses prédisant l'avenir (par « l'oracle d'une divinité gauloise »). Pomponius Mela nous dit qu'elles s'appelaient les *Senae* (Pape, 1978, 154), leur nom paraissant s'être transmis à l'île de SEIN. Elle devaient être les prophétesses « Vénérables », les prophétesses « Sacrées » (et non les « Vieilles » !). On peut supposer que cette petite île constituait une sorte d'endroit saint, un sanctuaire (comme les autres sanctuaires, lieu coupé du monde: on connaît des cas semblables, telle l'île de Mona, chez les Celtes bretons). Pour Jean-Louis Brunaux, les petites îles étaient des « sanctuaires naturels qui n'avaient pas besoin d'être enclos; le morceau de terre, comme projeté dans le milieu marin d'essence divine, devenait sacré dans toute sa superficie » (2000, 120).

2.2.3. *Lieux de culte dont l'appellation provient d'un nom de divinité*

Des sanctuaires gaulois assez nombreux ont développé leurs cultes vers plusieurs divinités: les inscriptions votives nous le montrent. Mais d'autres sanctuaires paraissent avoir orienté les dévotions vers un dieu sinon unique du moins privilégié. La plus grande partie de nos toponymes issus d'un théonyme gaulois pourrait garder le souvenir du dieu sous la protection de qui une agglomération s'était mise et à qui son lieu saint avait été consacré.

Cependant, après deux mille ans ou presque, le lien reconnu qui unissait l'implantation du sanctuaire, l'appellation du lieu et le nom de la divinité, s'est souvent perdu (la mémoire d'au

moins un de ces trois composants s'étant effacée). L'accord parfait entre archéologie, linguistique et histoire des religions peut être d'autant plus apprécié qu'il est rare. Un tour de France nous permettra de repérer les principaux sites de sanctuaires qui restent attachés à un nom de dieu (nous en avons, au fur et à mesure de l'étude de la religion gauloise, découvert certains; nous regroupons ici les faits essentiels) (**fig. 20**). On trouvera confirmation du fait que bien souvent le nom du dieu transmis à l'appellation d'une localité est en relation étroite avec le site naturel qu'il avait en quelque sorte désigné aux hommes comme emprunt de divin, et où les fidèles pouvaient entrer en contact avec lui.

Dans l'Est, nous savons que GRAND (Vosges) a gardé le nom du dieu GRANNOS. Au cœur du village, qui formait sanctuaire – ce sera « le plus beau du monde », selon un panégyriste anonyme –, les archéologues ont retrouvé plus de 1 500 fragments sculptés appartenant au

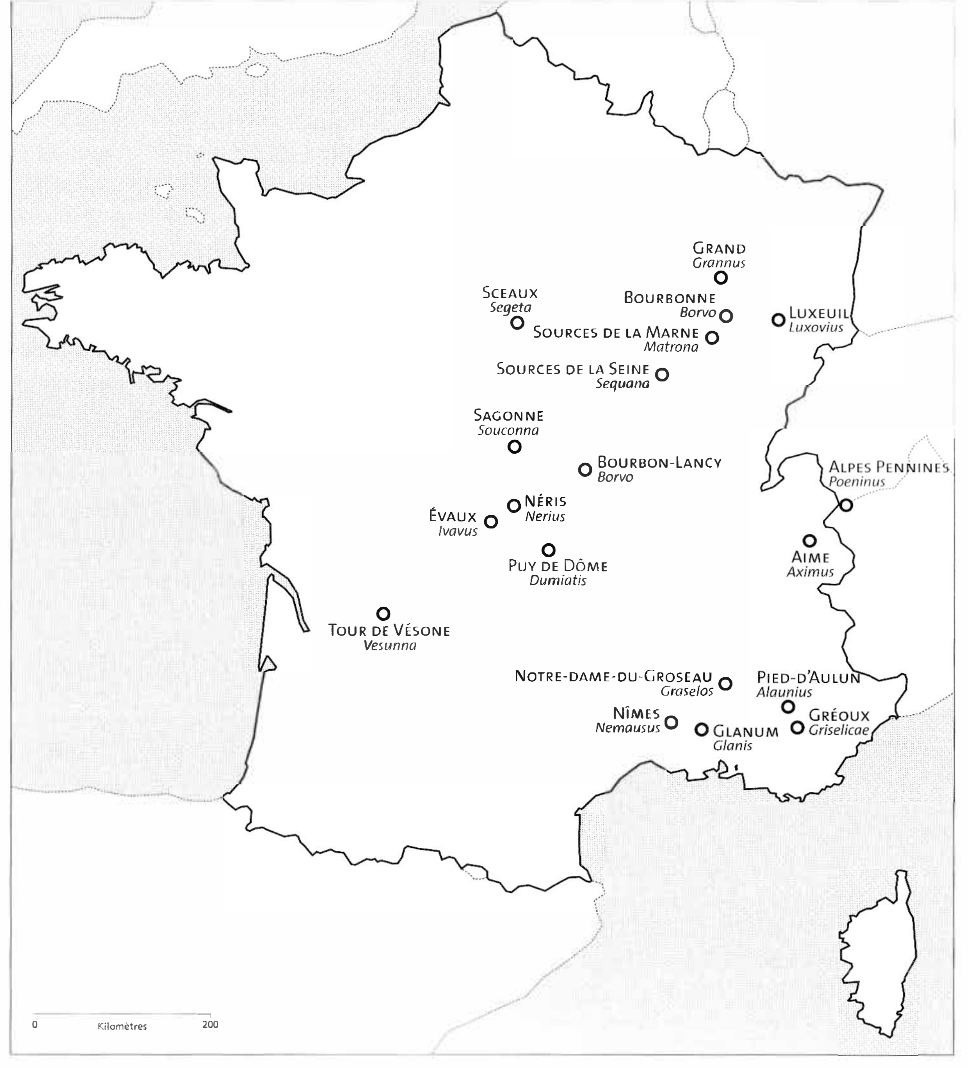
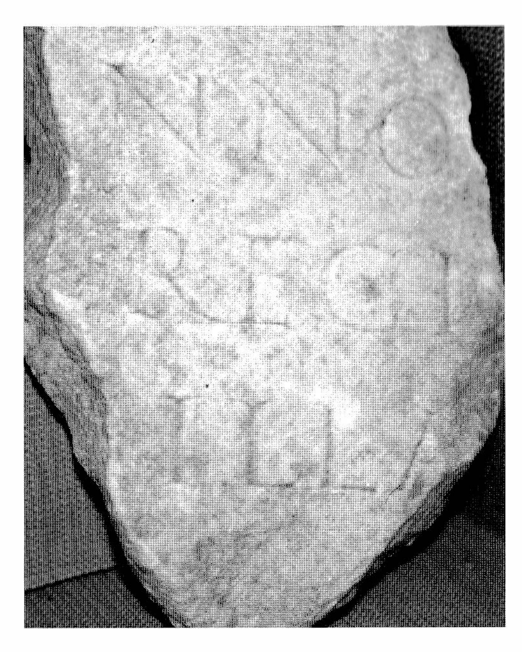


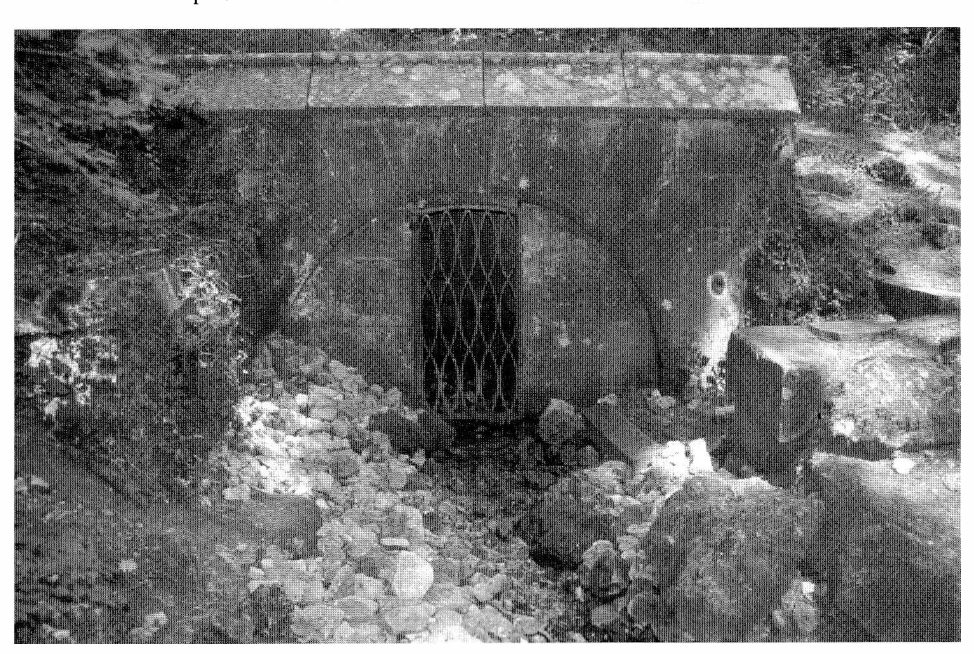
Fig. 20 - Carte des principaux toponymes issus de sites de sanctuaires gaulois dédiés à une divinité.



Fragment de dédicace au dieu GRANNOS, découvert à GRAND (Musée local).

temple antique qui s'y élevait; c'est dans ses abords immédiats qu'on a découvert l'inscription à *[Apollin]i Gr[anno]* suggérant le lien entre GRANNOS et GRAND. Tout proche du temple a été localisé le plan d'eau sacré, qui fut laissé volontairement sans aménagement, siège inviolable de la divinité, où se manifestait sa puissance guérisseuse; certainement premier endroit où elle était révérée: sanctuaire primitif (Collectif, 1991, 22, 24, 39-40, 42).

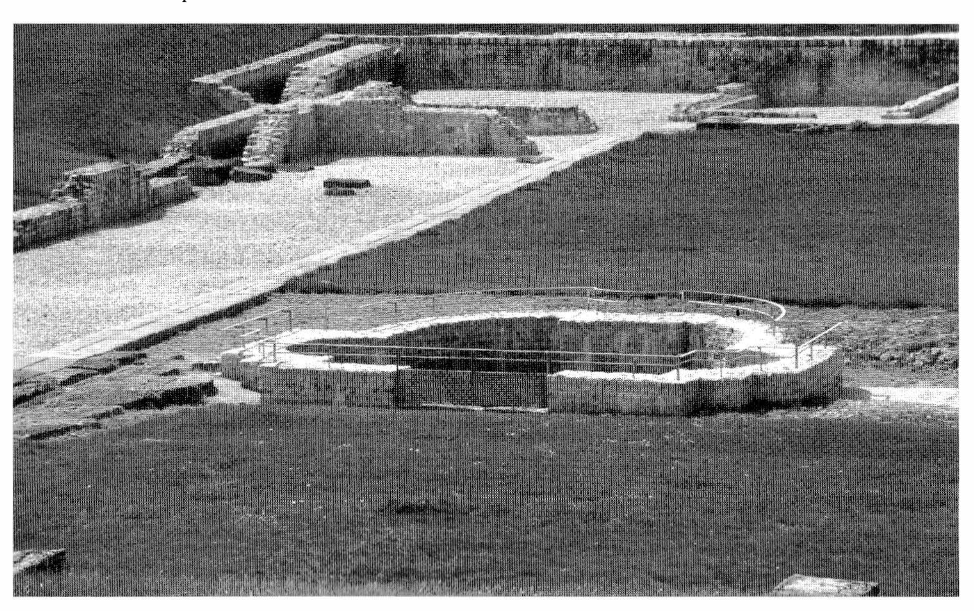
Le département voisin de la Haute-MARNE doit son nom à la rivière qui y naît et qui le traverse du sud au nord. Nous avons vu que ce cours d'eau tire lui-même son appellation de la déesse gauloise MATRONA. Comme bien souvent en Gaule, l'eau a été vénérée à son point d'apparition. À la source de la MARNE, sur le plateau de Langres, juste au sud de Balesmes, les archéologues ont découvert au siècle dernier, au pied d'une falaise abrupte, un sanctuaire dédié à la divinité de l'eau fertile.



La déesse MATRONA était lié de façon si forte à la rivière la MARNE qu'elle lui a donné son nom. Site d'émergence de la MARNE. Ce mince filet d'eau pur et intarissable était un don divin que l'on venait révérer. La mère nourrit son enfant qui vient de naître; la déesse donnait force à l'existence de chacun.

Une inscription votive à MATRONA trouvée sur les lieux nous certifie le rapport MATRONA/MARNE; elle fait allusion à un temple où l'on venait prier la déesse, puisqu'un dévot dit avoir « fait élever à ses frais » un mur d'enceinte sacrée pour ce temple (*C.I.L.*, XIII, 5674). Des objets liés au culte: monnaies, rouelle, cassolette au filigrane d'or, ont été recueillis; le complexe thermal intégré au sanctuaire a été fouillé; mais le temple lui-même, peut-être situé juste au sud des installations balnéaires, demande encore à être dégagé (Thévenard, 1996, 118-119).

Le département limitrophe de la Côte-d'Or présente un lieu de culte antique assez comparable: comme MATRONA a été priée à la source de la MARNE, SÉQUANA fut révérée aux sources de la SEINE. Un sanctuaire guérisseur y était installé, au fond d'un vallon encaissé du plateau du Châtillonnais, au nord de Dijon, à l'écart des habitats (Jannet, 2001). Arrivés dans ce lieu, les pèlerins se rendaient sans doute à l'une des sources captées pour y puiser l'eau de SÉQUANA. Ce n'était en ce point qu'un très « maigre ruisseau », qui s'écoulait et s'égouttait: le radical *sec-* présent dans **Sec-o-ana* traduirait expressivement le bruit de l'égouttement de l'eau; on avait bien affaire à un sanctuaire d'eau naissante (Jung, 1970, 434, 455, 460-461). Un petit bassin où l'onde était dirigée (qui a été découvert par les archéologues) servait à faire les ablutions rituelles. Ensuite, les pèlerins devaient aller vers le temple qui abritait vraisemblablement une statue de la déesse. Les fouilles ont retrouvé ce fanum de conception celtique, à l'extrémité nord du périmètre sacré, petit édifice avec cella carrée et galerie de circulation, où les ex-voto pouvaient être déposés (Deyts, 1983, 17, 28-30; 1985). Des centaines d'objets d'offrande, en bois, en pierre, en bronze, ont été exhumés (représentant le plus souvent les parties malades du corps), mais aussi des statuettes et des monnaies: le sanctuaire fut fréquenté pendant près de 400 ans. On a également retrouvé une dizaine de dédicaces à la déesse, précieuses, car elles nous donnent le nom de *Sequana*, expliquant l'origine de notre hydronyme SEINE (de Saint-Denis, 1968, 448-451; Deyts, 1994, 123-127, pl. 55-56).



Le bassin trilobé du sanctuaire de source de SCEAUX-du-Gâtinais, où a été découverte la dédicace à la *deae Segetae* qui justifie le nom de la localité.

D'autres sanctuaires se repèrent dans la région du Centre et du Centre-Ouest. Associé à des thermes et à un théâtre, un important ensemble cultuel a été découvert dans les années 1960-1975 à SCEAUX-du-Gâtinais, dans le Loiret. Des monnaies, des ex-voto en tôle de bronze (représentant yeux, buste, phallus et jambes) ont été retrouvés, ainsi que des statuettes de divinités. Le sanctuaire, étendu au moins sur deux zones différentes, comportait un fanum de plan carré, et plusieurs bassins sacrés. L'un, où l'eau jaillissait et jaillit encore, a permis de collecter 900 monnaies d'offrande ; un autre a livré un disque de marbre avec l'inscription *Aug[ustae] deae Segetae* (Provost, 1988d, 167-178 ; Bourgeois, 1992, 178-181). Elle a permis d'identifier SCEAUX avec l'antique *Aquae Segetae* de la *Table de Peutinger*, et de prouver le lien existant entre le théonyme SÉGÉTA, le nom antique de la station et le toponyme moderne de SCEAUX.

L'appellation d'un autre site gallo-romain découvert dans les années 1980, à une quarantaine de kilomètres à l'est de Poitiers, sur la commune d'Antigny, dans la Vienne, pourrait être mis en relation avec le précédent. Il était situé jadis à la limite des *Pictavi* et des *Bituriges* (assez proche aussi des territoires des *Turones* et des *Lemovices*). On y a mis à jour les substructions de quatre temples successifs (dont un fanum en bois à galerie, du début du Ier siècle), aussi des fosses rituelles à dépôts d'offrande (avec céramiques et restes sacrificiels d'animaux), un bassin rituel et des ex-voto oculistiques en tôle de bronze (prouvant la fonction médicale du sanctuaire) ; enfin des monnaies et des statuettes (Richard, 1988 ; 1994). Le lieu précis où les archéologues ont révélé ce sanctuaire s'appelle *Le Gué-de-*SCIAUX. On est évidemment tenté de comparer ce nom avec celui de SCEAUX dans le Loiret. Ne s'agissait-il pas d'un sanctuaire également dédié à la déesse SÉGÉTA, étymologiquement la « Forte » : celle qui donne une santé « forte » ? Christian Richard qui fait le rapprochement souligne que « le nom du site [poitevin] se prononce *Sciaux*, comme l'on dit, en parler populaire poitevin, *Viaux* pour *Veau*. [Mais] le terme désignant le site s'écrivait *Sceaux* jusqu'au milieu du XIXe siècle, exactement comme SCEAUX-du-Gâtinais » (1994, 119). Cependant, le dernier maillon – essentiel – manque encore : la découverte d'une inscription à *Segeta* !

Dans la même région, deux autres sanctuaires pourraient avoir laissé le souvenir de leur divinité à un nom de lieu voisin. Mais on en reste au stade des hypothèses. BÉLISAMA a-t-elle été vénérée au sanctuaire de BALESMES (proche de la limite du territoire des *Turones* et des *Pictavi*), aujourd'hui village d'Indre-et-Loire où les archéologues ont découvert un fanum rural (Fauduet, 1993b, 132) ? L'appellation de la localité (*Belesma*, en 1207), qui paraît issue de celle de la déesse, s'en trouverait justifiée. À une douzaine de kilomètres au nord d'Issoudun (dans le département voisin de l'Indre), non loin de la frontière départementale entre l'Indre et le Cher – peut-être ancienne limite de *pagus* chez les *Bituriges* –, on trouve un lieu-dit SERENNES qui avoisine une source ; à quelques centaines de mètres de là, a été repéré par prospection aérienne un fanum gallo-romain avec grande enceinte en fossé (Coulon et Holmgren, 1992, 136). On peut se demander si la déesse des eaux SIRONA – dont le nom est attesté sur une dédicace à une soixantaine de kilomètres de là – n'aurait pas été invoquée dans ce sanctuaire ; le toponyme SERENNES en garderait la trace linguistique.

Enfin, dans le département du Cher, près de Sancoins, le village de SAGONNE et son ruisseau le SAGONIN doivent leur appellation à la divinité SOUCONNA. Au lieu d'une des sources du SAGONIN a été retrouvé un fragment de statue avec une dédicace à la *d[eae] Souco[nae]* (Espérandieu, IX, 1925, 224-225 ; Audin, 1985, 134-135 et 143-144). D'autres fragments de statue, des monnaies, des pierres sculptées, des murs épais qui ont également été

découverts, rendent très vraisemblable l'existence en ce lieu d'eau naissante d'un sanctuaire de source dédié à la déesse (Chevrot et Troadec, 1992, 317-318).

Dans la région d'Auvergne, on doit également évoquer le sanctuaire antique aménagé au sommet du Puy de DÔME, sur une surface de 4000 m². Succédant vraisemblablement à plusieurs structures cultuelles anciennes, un grand temple fut érigé au début du Ier siècle, encore « de tradition gauloise par son plan »: développant l'ordonnancement « traditionnel des *fana* gaulois avec *cella* et déambulatoire, [et] entrée [...] ouverte à l'est » (Texier, dans Claval, 1985, 17), mais à l'élévation et aux décors de style gréco-romain, entouré d'escaliers et de terrasses monumentales. De nombreux éléments architecturaux attestent la richesse des aménagements. Des statuettes de bronze, des céramiques, quelques ex-voto et bijoux, et des centaines de monnaies (du Ier au Ve siècle) nous suggèrent la présence des pèlerins qui venaient effectuer dévotions et offrandes. Dans les ruines d'une petite salle carrée située à l'avant du temple, a été retrouvée une plaquette de bronze à queues d'aronde, don adressé au *deo Mercuri[o] Dumiati*: Mercure DUMIATIS (ou DUMIAS), en l'honneur de qui ce temple était construit, et dont le nom reste associé à la hauteur du *Puy de* DÔME (passée à l'appellation du département): archéologie et toponymie concordent (Texier, dans Claval, 1985, 14-39; Provost et Mennessier-Jouannet, 1994b, 212-245).

Continuant notre tour des sanctuaires, nous arrivons plus à l'est, dans les Alpes, au col du Grand-Saint-Bernard. Assez semblables à la plaquette du Puy de DÔME, ont été découvertes en haut du col une trentaine de petites tablettes votives en bronze offertes par des voyageurs à la divinité du haut-lieu: POÉNINUS. Le col du Grand-Saint-Bernard s'appelait dans l'Antiquité *Summus Poeninus*; la région environnante reste aujourd'hui désignée sous le nom d'Alpes PENNINES: elle garde le souvenir du dieu du col et de son sanctuaire renommé. Le Jupiter romain masquera la divinité autochtone après la Conquête, son nom s'inscrivant peut-être dans le lieu-dit *Plan de Joux*, petit replat d'environ 1 800 m² qu'on trouve au sommet du col. En cet endroit était situé le sanctuaire du dieu gaulois. On y éleva à l'époque gallo-romaine un petit temple à cella, de type classique, revêtu au sol de plaques de marbre, dont les murs s'appuyaient



Les vestiges du sanctuaire de DUMIATIS au sommet du Puy de DÔME.

sur des entailles retrouvées dans le rocher. C'est sans doute contre les parois de ces murs qu'étaient fixées par les pèlerins les tablettes votives de bronze (l'une d'elles fait allusion au bâtiment sacré: « Caius Iulius Rufus s'est volontiers acquitté de son voeu envers *Poeninus*, ainsi qu'il le fallait. Dans ton temple, de bon cœur, je me suis acquitté du voeu que j'avais fait. Accepte mon offrande. Je t'en prie en invoquant ton nom. La dépense, certes, n'est pas considérable. Nous te prions, dieu saint, accepte ceci, d'après notre cœur et non d'après la bourse ») (cité par Wiblé, 1986, 220). Tout autour du bâtiment ont été retrouvées des monnaies romaines. Le temple aurait-il succédé à un plus ancien fanum ? C'est en tout cas de l'autre côté de la route bordant l'édifice que doit être situé le lieu du sanctuaire primitif: un rocher sacré, autour duquel les archéologues ont découvert plusieurs centaines de monnaies gauloises (Wiblé, 1986, 216 et 220). POÉNINUS était étymologiquement le « dieu de la pointe rocheuse ». En Gaule, dans les temps anciens, les sanctuaires bâtis ont dû être souvent précédés par de simples lieux de nature, ayant impressionné les hommes car la divinité y semblait présente (sans qu'il faille enfermer les cultes dans une conception trop naturiste) (de Vries, 1984, 191-199).

AIME, en Savoie, laisse d'importants vestiges de son passé gaulois et gallo-romain. Le dieu gaulois AXIMUS a donné son nom à la ville (connue sous la forme *Axima* au IV[e] siècle, dans la *Table de Peutinger*). Deux inscriptions comportant le théonyme ont été découvertes, l'une à l'emplacement de l'ancien forum, près d'un temple supposé (*C.I.L.*, XII, 124) (mais la forme *Aximae* lue sur un bloc de marbre brisé laisse supposer une parèdre du dieu) ; l'autre au village voisin de La Côte-d'AIME (*C.I.L.*, XII, 100) (dans une dédicace gravée « aux déesses-Mères et à AXIMUS »: *Matronis Aximo*, faite sur un autel en calcaire blanc) (B. Rémy et autres, 1996, 86 et 153). La basilique Saint-Martin-d'AIME paraît avoir été construite sur les bases d'un temple du I[er] siècle. Mais c'est plutôt sur la colline voisine de Saint-Sigismond surplombant le site gallo-romain qu'AXIMUS dut avoir son sanctuaire primitif: là se trouve en effet le site de l'ancien oppidum, capitale des *Ceutrones* (on y a découvert des traces de l'époque gauloise, dont un *murus gallicus*). La chapelle Saint-Sigismond – qui abrite aujourd'hui un petit musée présentant les vestiges trouvés alentours – a révélé dans son sous-sol la présence de murs gallo-romains; on pense que ce seraient ceux d'un temple ancien. Le dieu indigène éponyme de la localité put être jadis vénéré en ce lieu (Gimard, 1977 ; Pelletier et autres, 1988, 169 ; B. Rémy et autres, 1996, 84-101).

Dans le Sud-Ouest, deux lieux de sanctuaires ont peut-être été attachés à un dieu gaulois spécifique. À LUZECH, dans le Lot, site d'un ancien oppidum gaulois dominant de 150 m une grande boucle du Lot, les archéologues ont découvert un fanum gallo-romain: temple carré avec cella de 6,50 m, entouré d'une galerie de 11,50 m supportée par une colonnade, un toit de tuiles en pyramide à quatre pans (avec décor d'antéfixes à têtes de gorgones) couvrant l'ensemble (Labrousse et Mercadier, 1990, 111). Comme la localité semble tirer son nom d'un dieu gaulois LEUCÉTIUS (Nègre, 1990, 161), on peut supposer que le sanctuaire lui était jadis dédié; cependant, ce n'est qu'hypothèse: aucune inscription divine n'a été encore découverte sur le site.

Dans le département voisin du Lot-et-Garonne, nous trouvons la ville de NÉRAC. L'étude des « Eaux salvatrices et médicinales » nous a montré que plusieurs fontaines sacrées y ont existé, liées à des installations gallo-romaines. Au lieu-dit *Le Caussour*, proche de la localité, a été découvert un petit édifice thermal, et à proximité un fanum gallo-romain du I[er] siècle (Fauduet, 1993b, 136 ; Fages, 1995, 259-260). On peut envisager – mais comme précédemment sans certitude aucune – que le dieu qui protégeait la localité de NÉRAC (et lui transmit son appellation), NÉRIOS, était également révéré dans les sanctuaires environnants.

Périgueux, chef-lieu de la Dordogne, portait dans l'Antiquité le nom de *Vesunna* (*Ouesuna* est attesté dans la *Géographie* de Ptolémée; *Vesunna*, dans l'*Itinéraire d'Antonin*, *Vesonna*, dans la *Table de Peutinger*). Il le devait à sa déesse révérée. Une inscription découverte à la *Tutela Vesunna* (malheureusement hors contexte) mentionne l'offrande faite pour la restauration d'un temple dédié à VÉSUNNA (Fauduet, 1993a, 89). Le souvenir de la déesse se garde dans le nom de la *Tour de* VÉSONE, l'un des plus beaux vestiges de fanum gallo-romain que nous possédions en France, construit au IIe siècle. La cella, de plan circulaire, montre des dimensions imposantes: 21 m de diamètre pour une hauteur restante de 24 m (27 m à l'origine); elle était entourée d'une galerie large de 4,15 m (destinée à la circulation rituelle des fidèles); et un perron était aménagé à l'avant (Lauffray, 1990). À l'opposé des petits sanctuaires ruraux, nous trouvons ici l'exemple marquant d'un sanctuaire de type urbain, où le culte exprimait le lien indéfectible entre la ville et la déesse, aux noms similaires.

Le voyage dans les lieux de culte s'achève en Provence, où quatre dieux restent principalement liés à des noms de localités qui comportèrent des sanctuaires. Nous avons précédemment évoqué GLANIS prié au site fameux de *GLANUM* (dans les Bouches-du-Rhône). Dans le département voisin du Gard, il faut aussi rappeler le nom du divin NÉMAUSUS. Le développement de la ville, capitale des Volques Arécomiques, a été directement lié au développement de son culte et de son sanctuaire de source (dont le rayonnement attirera les fidèles en masse): « Tout a été construit pour les eaux, et, en quelque sorte, par elles » (Bourgeois, 1992, 231). Aussi le nom de NÎMES est-il issu du nom de son dieu, le toponyme ancien (*Nemausos* au Ier siècle, chez Strabon) se montrant exactement semblable au théonyme. Le nom divin est attesté pas moins de quinze fois sur le site du sanctuaire de la Fontaine (Lejeune, 1994, 6-7). On y trouvait dans le périmètre sacré nymphée avec portiques, autel décoré de placages de marbre, bassin de distribution des eaux, théâtre...



Le bassin de la Source sacrée au sanctuaire de la Fontaine à NÎMES. Le temple primitif du dieu NÉMAUSUS pourrait avoir été situé juste à gauche des escaliers semi-circulaires.

Mais surtout, près du bassin sacré de captage de la source, où de nombreuses monnaies ont été retrouvées, semble s'être élevé le temple primitif de NÉMAUSUS (voir plan Darde, 2005, 62). On y a repéré en effet un espace de 13,60 m de côté, qui pourrait correspondre à l'ancien emplacement du fanum, formé d'une cella carrée entourée de sa galerie (Grenier, 1960, 494-496; discussion, cependant, dans Bourgeois, 1992, 237-238 et 242).

Dans le département voisin du Vaucluse, près de Malaucène, aux lieux d'un vallon, les eaux du GROSEAU jaillissent des fissures d'une haute falaise. Elles sont recueillies dans un grand bassin circulaire, appelé fontaine du GROSEAU. La découverte de nombreuses monnaies antiques y atteste un culte de source. Le sanctuaire, sans doute voisin, n'a pas été encore localisé précisément; mais un petit pilier nous atteste son existence: pilastre d'1 m 20, en calcaire, de section carrée, avec base et chapiteau mouluré, qui comporte une dédicace d'offrande au dieu GRASÉLOS, le texte étant rédigé en langue gauloise (Allmer, 1885, 104-107; Mowat, 1885, 198-206; Lejeune, 1985, 188-195). Le théonyme est certainement en rapport avec le nom du lieu; on ne peut s'appuyer sur la forme *Grasello* nommant la fontaine dans une ancienne charte, en 684, le titre étant peut-être apocryphe; mais la forme *Grasello* est attestée de façon indiscutable en 1059, et celle de *Grausello* en 1113 (Allmer, 1885, 105).

Enfin, dans les Alpes-de-Haute-Provence, au sud de la commune de Lurs, on a localisé la station routière d'*Alaunium*, agglomération secondaire sur la *via Domitia*, citée dans la *Table de Peutinger* et dans l'*Itinéraire d'Antonin*. Trois microtoponymes en gardent le souvenir: la ferme de *Pied-d'*AULUN, le hameau de *Pied-d'*AULUN, et la colline de *Pied-d'*AULUN (à cheval sur les localités de Lurs et de La Brillanne) (carte I.G.N. 3342 OT); on rencontre aussi la forme PIDAULUN (Fénié, 2002, 42). Parmi de nombreux vestiges antiques, a été découverte au XVIII[e] siècle – les recherches archéologiques ne datent pas d'aujourd'hui! – une pierre portant dédicace à un dieu ALAUNIUS (« Tacitus s'est acquitté de son voeu [en élevant ce monument] à ALAUNIUS de ses deniers ») (*C.I.L.*, XII, 1517). Il pourrait s'agir du surnom d'un dieu gaulois assimilé à Mercure. En effet, à Mannheim, on lit sur une base de statue une inscription au *[Ge]nio Mercur[ii] Alauni* (*C.I.L.*, XIII, 6425) (Guyonvarc'h, 1972, 868). L'inscription de Lurs provient certainement d'un temple où était révéré le dieu: un document datant de 1730, relatant les fouilles effectuées sur le site, évoque « les fondements d'un temple [...], des piédestaux, des fragments de colonnes [...], l'entrée et l'escalier du temple [...], d'autres pièces d'architecture et des plaques de marbre » (Bérard, 1997, 259-261). Il est très probable que le dieu ALAUNIUS donna son nom à la station d'*Alaunium* (qu'il protégeait, et où un sanctuaire le révérait); l'appellation d'AULUN en reste le dernier témoignage vivant.

3 - LES RITES SACRÉS

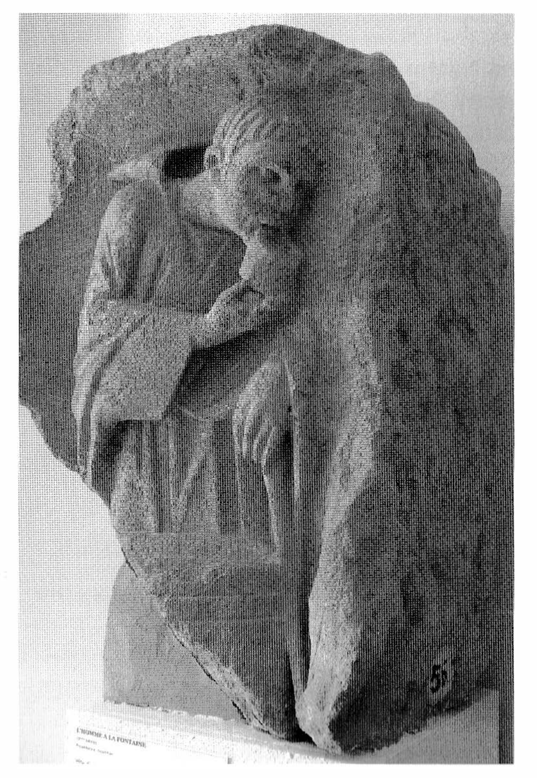
Comme il a été dit au début de ce chapitre, nous connaissons très mal les activités cultuelles qui se déroulaient dans les lieux saints des Gaulois, à la fois parce qu'elles furent protégées de l'extérieur par les druides et dénaturées ou interdites par les autorités romaines puis chrétiennes. Les fouilles archéologiques ont révélé des pratiques (mais cette connaissance ne porte que sur certains rites et certains types particuliers de sanctuaires); on ne saurait généraliser les informations à l'ensemble des sanctuaires des différents peuples. Sur le plan linguistique, de rares mots (rencontrés au cours de l'étude de « La Gaule des Dieux ») peuvent nous évoquer les rites religieux. Ils vont nous donner l'occasion de récapituler certains aspects développés au long de cette partie.

3.1. Pratiques sacrées liées aux eaux et aux bois

3.1.1. *Eaux sacrées*

L'étude des « Rivières et Sources » (partie 3 du chapitre I) nous a montré l'importance très grande accordée par les populations gauloises aux eaux sacrées. Des radicaux gaulois spécifiques (*vindo-*, *glano-*, *deva* ou *divona*, *matr-*, *ic-*, *s(t)ir-*...) se sont révélés à l'origine de toute une série d'hydronymes et de toponymes largement présents sur notre territoire. De multiples noms de déesses et de dieux gaulois attachés aux eaux (GRISÉLIQUES, MATRA ou MATRONA, SÉGÉTA, SIRONA, VÉSONNA; BORVO, GLANIS, GRANNOS, IVA(V)OS, LUXOVIOS, NÉMAUSUS, RHÉNUS, SINQUATIS, TÉLO...) se gardent dans des appellations de rivières et dans des noms de localités d'aujourd'hui. Il nous est apparu que les eaux naissantes avaient la préférence des dévotions. De nombreux lieux de sanctuaires de sources (dont les noms modernes renvoient encore à des croyances anciennes) nous sont connus : parfois sites prestigieux, comme NÎMES, *GLANUM*, GRAND ; parfois lieux de pèlerinages illustres à l'écart de tout habitat : comme les Sources de la SEINE, les Sources de la MARNE ; parfois endroits très modestes de dévotions dans de tout petits établissements de campagne, comme à DIVONNE-les-Bains (Ain), à GLANVILLE (Calvados), à la Fontaine d'HYS de Massingy-lès-Vitteaux (Côte-d'Or), à SAGONNE (Cher), à SÉQUEWÉ, sur la commune de Gérouville (Belgique)... Tous ces lieux nous amènent à supposer nombre de pratiques cultuelles en rapport avec les ondes naissantes « divines » : rites spécifiques de purification par l'immersion dans des bassins, par des ablutions et des applications locales, par l'absorption d'eau sacrée puisée, ou par le dépôt d'offrandes sur les lieux de captage pour garder ou recouvrer les forces vitales (Thévenot, 1968, 212 ; Deyts, 1983, 30 ; 1994, 13-16 ; Moitrieux, 1992, 110). SÉGÉTA, qui a donné son nom à SCEAUX-du-Gâtinais, où elle était priée dans un sanctuaire d'eaux, était étymologiquement Celle qui accorde la « Force » ; l'inscription attestant le divin patronage (et venant expliquer l'origine du nom moderne de la localité) a été retrouvé dans un bassin sacré (Soyer, 1934, 234-235 ; Picard, 1974, 304). NÉRIOS, à l'origine de NÉRIS-les-Bains (autre site de sanctuaire de source), aurait aussi été le dieu « Fort » qui peut faire recouvrer la santé (Lacroix, 1998b, 121-122).

On a constaté que certains des noms de sanctuaires ont correspondu à des sites d'eaux fréquentées comme guérisseuses sans qu'elles aient eu de valeur curative intrinsèque (cas des Sources de la SEINE,



L'homme à la fontaine, bas-relief du Musée d'Arlon (Belgique).
Le personnage vêtu d'un *cucullus*, s'appuyant sur un bâton, boit l'eau d'un gobelet. Ce dut être le geste de bien des pèlerins.

des Sources de la MARNE, du site de *GLANUM* ou du sanctuaire de GRAND qui viennent d'être cités) ; d'autres appellations nous renvoient à des sources minérales aux propriétés réellement bienfaisantes, qui continueront à être visitées dans les siècles suivants (Deyts, 1987, 24 et 27). Bien des stations thermales aujourd'hui fréquentées par les curistes ont révélé sur leurs sites (ou à proximité immédiate) des installations thermales gallo-romaines, les noms modernes des localités renvoyant eux-mêmes aux noms d'anciennes divinités gauloises, associées jadis très vraisemblablement à des sanctuaires indigènes. Ainsi, dans l'Allier, BOURBON-L'Archambault, et aussi NÉRIS-les-Bains ; dans les Alpes-de-Haute-Provence, GRÉOUX-les-Bains ; dans l'Ardèche, NEYRAC-les-Bains ; dans la Creuse, ÉVAUX-les-Bains ; dans la Haute-Marne, BOURBONNE-les-Bains ; dans la Haute-Saône, LUXEUIL-les-Bains ; dans la Saône-et-Loire, BOURBON-Lancy, qu'on a reliés à BORVO, aux GRISÉLIQUES, à IVA(V)OS, à LUXOVIOS ou à NÉRIOS. Nous avons remarqué qu'une certaine désacralisation de ces sites s'était produite à l'époque romaine (qu'ont soulignée S. Deyts, 1983, 205 ; et C. Bourgeois, 1991, 141). Les rites religieux autour des ondes vénérées, les pratiques cultuelles d'ablutions purificatrices ont alors disparu, bains et aspersions, soins corporels et autres traitements médicaux (que l'on continue à suivre) venant à faire oublier les noms divins et les dévotions qui y étaient associés. Mais, comme à partir des noms modernes on retrouve les théonymes antiques, on peut imaginer au travers des soins profanes dispensés les pratiques sacrées de l'eau qui étaient anciennement observées (car « des rites présidaient certainement aux ablutions par l'eau sacrée et à son ingestion. ») (Le Scouëzec, 1976, 157).

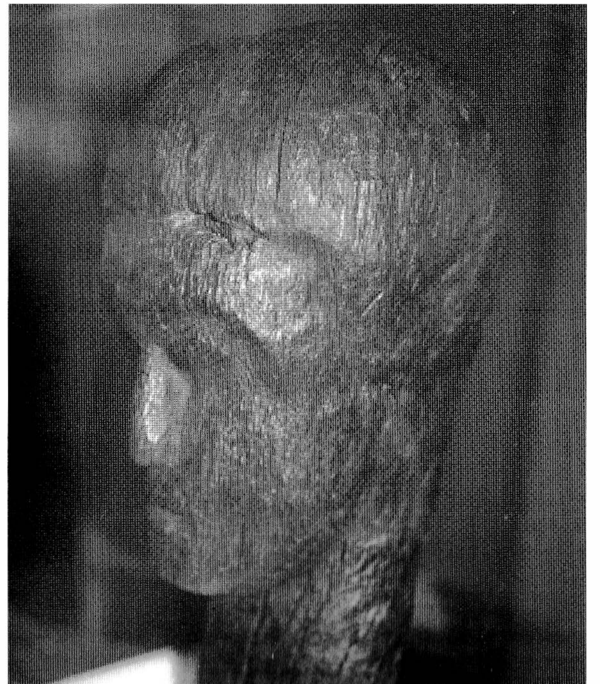
3.1.2. *Essences sacrées et plantes magiques*

On a noté à plusieurs reprises qu'une certaine aura sacrée s'attachait en Gaule aux arbres (aura dont la trace paraît se retrouver dans certains noms de lieux et certains mots de notre vocabulaire liés aux essences végétales). Des sanctuaires sylvestres ont dû exister (surtout dans les anciens temps), puis des enceintes de prière abritant des bosquets, des groupes d'arbres sacrés. Nous avons vu que le mot gaulois de *nemeton*, qui se retrouve à l'origine de noms de lieux comme VERMENTON, NANTERRE ou VERNANTES, provenait d'un radical désignant le « ciel », appliqué à un « espace libre aménagé dans un bois » (Scheid, 1993, 14). Encore au IVe siècle, Ausone évoquera les « vieux bois sacrés [qui] sont la gloire des *pagi* » (*Mosella*, 478, cité par Brunaux, 1993, 64). DREVANT, CHASSENON, SANXAY (qui ont abrité d'antiques sanctuaires), et sans doute d'autres sites comme BAVAY, en comportèrent peut-être jadis : on sait que ces localités expliquent leur appellation ancienne par une appellation d'essence sacrée. En de tels lieux, on peut supposer que se sont exercés des rites spécifiques en rapport avec les arbres : prières (saint Éloi interdira les voeux auprès des arbres), processions, offrandes (par suspensions d'ex-voto dans les arbres sacrés ?).

Certaines essences particulières ont été reliées à des rituels précis. Or nous constatons que leurs noms français proviennent de mots gaulois. Il faut évoquer bien sûr le CHÊNE (gaulois **cassano-*, peut-être repris du préceltique). Rappelons le propos de Maxime de Tyr, pour qui « les Celtes rendent un culte à Zeus, mais l'image de Zeus, chez les Celtes, est un grand chêne » (dans Cougny, III, 1993, 279). Sous cet arbre, porteur de gui, on immolait deux taureaux blancs, et on procédait sans doute jadis à l'élection royale avec un « festin sous l'arbre », selon ce que nous rapporte Pline, dans son *Histoire Naturelle* (XVI, 249) (Le Roux, 1963, 246-253 ; Guyonvarc'h, 1997, 251-252). On a vu aussi que le nom français de l'IF provenait sans doute d'un gaulois **ivo-*. Comme le CHÊNE qui vient d'être nommé, l'IF comptait au nombre des essences présentes dans le bois sacré du sanctuaire gaulois évoqué par Lucain aux environs de Marseille (*De Bello civili*, III, 399-425, dans Lerat, 1977, 175-176). L'arbre pouvait être

associé à des rituels religieux en rapport avec la mort : rappelons que le chef du peuple des ÉBURONS (qui se dénommaient sur l'appellation de cette espèce végétale), se voyant sur le point d'être vaincu, s'empoisonna par l'IF (César, *GG*, VI/31).

« Tout ce qui [était] sacré s'exprim[ait] par le bois ou [était] en relation avec lui », ont souligné Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h (1986, 392). Les arbres ont pu être présents dans certains rites au travers d'objets du culte fabriqués en bois. Si le mot CHÊNE a été « façonné » par la langue gauloise, la matière CHÊNE elle-même a été utilisée pour sculpter statues et statuettes offertes à la divinité (comme ces sculptures retrouvées par centaines aux Sources de la Seine, faites en « chêne d'essence locale, provenant du plateau du Châtillonnais. ») (Deyts, 1983, 9 et 205). De même façon, si le mot IF a été « modelé » par le gaulois, la matière IF elle-même a servi à fabriquer des seaux en bois, retrouvés dans des tombes et des puits sacrés, récipients qui étaient destinés aux pratiques religieuses. On a évoqué ceux d'Agen et de Vieille-Toulouse. On peut également parler des trois seaux à cerclage de bronze exhumés à Antran (Vienne), en 1989, dans une tombe pictave de Ier siècle avant J.-C. (Pautreau, 1999, 15). Et aussi du très beau seau de Goeblingen-Nospelt, au Luxembourg, à garniture de bronze richement décorée – chef-d'œuvre d'artisanat – trouvé en 1966 dans une tombe d'un noble trévire de la fin de l'époque gauloise (Cüppers et autres, 1983, 2, 103 ; Metzler, dans Moscati, 1991, 520). Enfin, si le mot COUDRIER a été « formé » (au moins en partie) par la langue gauloise, la matière COUDRIER elle-même a pu être travaillée à des fins sacrées : les baguettes de COUDRIER, longtemps avant que les sourciers les utilisent, auraient représenté un insigne pour les druides (si l'on en croit les textes irlandais anciens). Nous avons noté que le nom (sans doute gaulois) de *cambutta*, qui nommait anciennement une « verge de bois arquée », finira par désigner la « crosse de l'évêque » (mot du latin médiéval) : transmission des pouvoirs du prêtre païen au prêtre chrétien (Wartburg, II/1, 1949, 125-127) ?



Tête votive sculptée dans le CHÊNE, datée des années 50 de notre ère, découverte en 1977, fortuitement, à BOURBONNE-les-Bains (elle a été retrouvée à la décharge publique, où les ouvriers avaient déversé les déblais provenant des travaux de terrassement du nouvel établissement thermal). On pense que la sculpture pourrait provenir d'un petit fanum indigène (construit en bois, et détruit en partie par un incendie), qui était situé au pied du coteau, à côté des installations balnéaires antiques et du complexe moderne (Musée municipal de Bourbonne-les-Bains).

L'arbre, et plus généralement le végétal, ont enfin servi de support aux pratiques magiques, guérisseuses et divinatoires des DRUIDES (peut-être les prêtres « Savants-par-le-CHÊNE » ou les « Connaisseurs-de-l'Arbre-du-Monde »); ces pratiques ont dû parfois être en rapport avec les rituels de la religion. Les glands du CHÊNE auraient été consommés par les prêtres gaulois parce qu'ils étaient censés permettre la divination (selon *Les Scolies bernoises à la Pharsale* de Lucain) (cité par Brunaux, 1996, 41), d'où peut-être ce commentaire antique attribué à l'*Aulularia*: « Les sentences fatales sont révélées grâce au CHÊNE rouvre » (même réf., 40). Quant à l'IF, on a vu que sa sève fournissait un poison; elle fut aussi utilisée en Gaule comme agent de guérison, selon ce qu'en dit l'empereur Claude (Flobert, 1968, 266).

Bien sûr le gui faisait partie des pratiques druidiques; on pense que son nom gaulois n'est pas passé en français parce que des raisons religieuses ont entraîné un interdit de vocabulaire, les chrétiens n'ayant eu de cesse d'effacer les termes qui relevaient des croyances païennes (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 140). Mais d'autres noms français de végétaux, plantes qui ont pu être utilisées à diverses fins thérapeutiques, magiques et aussi divinatoires, nous sont restés de la langue gauloise: tels le BOUILLON-BLANC (bas-latin *bugillo*, probablement d'origine gauloise); le FRAGON (bas-latin *brixco/frisgo*, probablement d'origine gauloise); le LANTANIER (gaulois **lantana*, mais d'emprunt savant); la MOLÈNE (peut-être gaulois **melena/ *molena*); le VÉLAR ou VÉLARET (latin *vela*, mentionné par Pline comme mot gaulois) (Gamillscheg, 1969, 628; Imbs, IV, 1975, 785; Quemada, VIII, 1980, 1195; X, 1983, 983; XVI, 1994, 963; et Le Scouëzec, 1976; André, 1985, 186, 196).

On appelait dans l'Antiquité « herbe de SAINTONGE »: *santonica herba*, une variété d'absinthe médicinale montrée par Galien comme originaire de la Gaule, citée aussi par Dioscoride, Columelle, Marcellus (Le Scouëzec, 1976, 88-90). Le nom de la plante indique le lieu de son origine: le territoire gaulois des SANTONS (qui après la Conquête exporteront à Rome une préparation élaborée à partir de cette herbe); au XIXe siècle, on vendait encore en France un produit nommé SANTONINE ou SANTOLINE (dont la fabrication sera stoppée à cause des dangers toxiques qu'il pouvait présenter) (Quemada, XV, 1992, 56; Le Scouëzec, 1976, 90). Sans le savoir, « le médecin moderne qui prescrivait naguère de la SANTONINE [le] devait [...] aux SAINTONGEAIS d'il y a plus de deux millénaires qui avaient reconnu les propriétés de l'absinthe » (Le Scouëzec, même réf., 177).

Pline évoque enfin le rituel qui présidait à la récolte de deux autres plantes employées par les druides. D'abord, la *selago*, gardée dans le français SÉLAGINELLE – mot d'origine savante –, plante rampante, voisine des fougères, utilisée couramment en pharmacie et homéopathie (Ernout et Meillet, 1985, 612; André, 1985, 195; Quemada, XV, 1992, 275). Ensuite, le *samolus*, aujourd'hui SAMOLE, herbacée à feuilles blanches croissant dans les lieux humides (André, 1985, 194; Quemada, XV, 1992, 30; Guyonvarc'h, 1997, 254). Comme le souligne Jean-Louis Brunaux, « les fruits les plus précieux que la nature dispense aux hommes [devaient], pour garder leur efficacité magique ou thérapeutique, être recueillis dans des conditions définies à l'intérieur d'un rituel complexe qui repos[ait] sur un échange entre les hommes et les dieux », ces « quêtes magiques » étant dirigées par les druides « intercesseurs directs des hommes auprès de leurs divinités » (1996, 41). Il fallait en effet savoir diriger la cueillette des plantes pour bien capter les forces qu'elles contenaient. Le *samolus*, nous dit Pline, « doit être cueill[i] de la main gauche, à jeun [...]. Celui qui [le] cueille ne doit [pas] regarder derrière lui »; la *selago* se récolte sans l'« usage du fer; on passe la main droite du côté gauche du vêtement, comme pour commettre un vol; il faut, de plus, être habillé de blanc [couleur sacerdotale], avoir les pieds lavés et nus [...]. On emporte la plante dans un linge

neuf » (*Histoire Naturelle*, XXIV, 104 et 103, citée par Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 139; et Guyonvarc'h, 1997, 253-254).

On aurait tort de croire que les « simples » auraient été utilisés seulement à des fins de guérison; des buts magiques furent également recherchés, par les propriétés particulières de certaines plantes: effets de poisons, contrepoisons, rôle hallucinogène, qui les destinaient à une utilisation à dessein divinatoire: aptes à permettre la communication avec l'Autre Monde par les effets d'envoûtement, et aptes à prédire l'avenir; donc certainement contrôlées et employées par les druides, et en particulier par les ovates. Selon le linguiste Ernst Gamillscheg, le nom de la BELLADONE, transmis par l'italien *belladonna*, doit provenir du latin médiéval *bladon(n)a* (attesté aux VIIIe-XIe siècles, et connu dans le moyen français *bladone*); lui-même aurait une origine gauloise (même avis du *Trésor de la Langue française*: *belladonna* est « peut-être de même origine que [*bladonna*], c'est-à-dire adaptation du gaulois »). L'explication du nom de la BELLADONE par l'expression de *bella donna*, « belle dame », (souvent mise en avant) ne serait qu'une étymologie populaire développée par le toscan (Gamillscheg, 1969, 100; Imbs, IV, 1975, 367). La BELLADONE aurait-elle fait partie de l'arsenal magico-religieux des druides? Elle est réputée provoquer des effets paralysants et plonger dans les rêves (effet narcotique et rôle hallucinogène); elle a pu être utilisée comme plante vaticinatoire (Le Scouëzec, 1976, 114-115 et 134; Brosse, 1990, 179-182).

3.2. Offrandes aux dieux

3.2.1. Offrandes végétales

Fidèles et pèlerins honoraient les dieux par des dons destinés à la réalisation de leur voeu ou au remerciement de celui-ci s'il était satisfait (offrandes exposées sur des autels, déposées dans des eaux sacrées, jetées dans des puits et des fosses, placées près de poteaux rituels...). Parmi les offrandes végétales, nous savons que les archéologues ont retrouvé dans d'assez nombreux sanctuaires d'importants dépôts de noisettes (ainsi dans le bassin sacré de la Source des Roches de Chamalières, au sanctuaire des Fontaines-Salées, ou au site sacré de Bourbonne-les-Bains). Ce n'est peut-être pas par hasard si nous rencontrons à nouveau dans l'étude des croyances le nom traditionnel de l'arbre qui porte ces fruits, le COUDRIER, issu (au moins en partie) du gaulois. D'autres fruits, qui avaient une valeur emblématique, ont dû être apportés en dévotion, « les dieux aim[ant] [...] recevoir en offrandes les fruits dont ils favorisaient la production » (Brunaux, 1986, 92). Les noms de l'ALISE, de l'AMÉLANCHE, de la CORME, que nous tirons également de la langue gauloise, se sont déjà montrés liés au sacré.

Un fragment de pierre sculptée, trouvé au sanctuaire des Sources de la Seine, nous montre une main appuyée sur un panier empli de fruits; d'autres sculptures du même sanctuaire figurent deux mains qui se rejoignent (en arc de cercle), tenant ce qui semble bien être une pomme. Plusieurs statuettes, enfin, représentent en pied des pèlerins tenant à la main (très vraisemblablement) une pomme, dont ils viennent faire offrande à la divinité (Deyts, 1994, 24-25, 95-97; illustr., 4, et pl. 4, 39-40, plus phot. de couv.). Nous avons retrouvé le nom gaulois de la pomme, *aballo-*, dans une série de noms de localités de France, où il avait souvent probablement une valeur sacralisante. La pomme représentait pour les Celtes un fruit d'immortalité, offrant jeunesse, connaissance et sagesse (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 158-161; Le Quellec et Sergent, 1995, 13). L'Autre Monde était symboliquement situé dans « l'île d'AVALLON » (*Insula Avallonis*), appellation identique à celle de notre ville d'AVALLON et

à sa région l'AVALLONNAIS (Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, 161 ; Le Quellec et Sergent, même réf.).

3.2.2. *Offrandes animales*

Des offrandes animales étaient également faites dans les sanctuaires. Les fouilles archéologiques l'ont établi. Les traces linguistiques qui nous en restent sont très ténues. Les noms de la ville de THÉROUANNE et de la région de TERNOIS pourraient s'être formés sur le nom gaulois du taureau, *tarvos*. Or nous avons remarqué que cette région était contiguë à celle du sanctuaire de Gournay-sur-Aronde, où les archéologues ont mis en évidence la pratique de sacrifices de taureaux (Brunaux, 1996, 108) ; hasard ? Autre fait à noter : plusieurs groupes de LANDIERS de fer ont été retrouvés – curieusement – dans des tombes gauloises et gallo-romaines (Milan, 1981, 55). On pense que de tels objets eurent souvent chez les peuples anciens une « fonction [...] cultuelle » (Brunaux, 1986, 83) : instruments utilisés pour les sacrifices (les animaux tués faisaient l'objet d'un partage entre les hommes et les dieux, certaines pièces étant consommées par les officiants et les fidèles, d'autres morceaux mis à griller pour que la fumée des viandes monte en offrande vers les divinités célestes). Cette fonction religieuse ancienne permettrait d'expliquer l'étymologie de notre mot de LANDIER, issu du terme gaulois désignant un jeune taureau (*anderos*), et justifierait le fait que les grands chenets celtes prennent parfois des formes stylisées de bovidés.

3.2.3. *Offrandes humaines*

Des sacrifices humains – même s'ils étaient accomplis en des circonstances exceptionnelles – ont certainement existé en Gaule, comme ils existèrent chez tous les peuples anciens et dans tout le monde antique, en particulier en Grèce et à Rome. Et des offrandes de combattants morts furent faites aux dieux. Mais ces pratiques ayant été fortement condamnées par les autorités romaines, il s'en est suivi une censure presque totale des mots : le vocabulaire gaulois du sacrifice a disparu. À une exception, cependant, qui a été relevée dans *La Gaule des Combats*, et qui concerne le rite des têtes coupées (prélevées sur le cadavre des adversaires tombés sur le champ de bataille). Ce fut plus un fait guerrier qu'un acte religieux ; mais on ne peut douter qu'il ait eu des résonances sacrées, et on retrouve trace de ce rite dans les sanctuaires. Une douzaine de crânes humains (qui furent d'abord exposés en trophées, fixés à des portiques) ont été découverts à l'entrée du sanctuaire de Gournay-sur-Aronde (Brunaux, 1996, 77) ; plusieurs dizaines de cadavres sans tête (qui furent également exposés près d'une entrée de lieu saint) ont été identifiés au sanctuaire de Ribemont-sur-Ancre, montrant « un travail au couteau posé qui visait le prélèvement du crâne » (même réf., 87). Notre verbe TRANCHER serait un rare témoin de cette pratique ancienne (Guyonvarc'h, 1964b ; Whatmough, 1970, 172). L'origine celtique du terme, transmis par le provençal *trincar*, *trencar*, « couper », a été montrée par l'historien André Piganiol qui a fait le rapprochement entre le verbe français et la désignation d'une catégorie de gladiateurs, les *Trinci* (1920). Les jeux de gladiateurs pourraient, en Gaule romaine, avoir pris le relais des sacrifices humains anciens (« En encourageant dans les Gaules les massacres de ce genre, les Romains assurèrent aux dieux du pays les sacrifices dont ils avaient l'habitude », souligne Camille Jullian) (VI, 1920, 83) : les cérémonies du cirque auraient été conçues à l'origine comme des célébrations sacrées, dédiées à la divinité du pays, participant donc d'un rite religieux indigène (d'où certains noms de catégories de gladiateurs, issus du gaulois, comme les *cruppellarii* ou les *andabatae*). Choisis parmi les condamnés à mort, les *Trinci* auraient combattu dans l'arène selon la vieille tradition des Celtes : TRANCHANT la tête de leurs adversaires défaits.

3.3. Banquets rituels

3.3.1. Nourritures

Rites funéraires et rites sacrificiels ont pu s'accompagner fréquemment de repas cérémoniels. Les archéologues retrouvent dans les tombes gauloises pièces de vaisselle et services à boissons; dans l'au-delà la nourriture et les breuvages devaient circuler à profusion. Des pièces de viande (principalement du porc) étaient déposées près du mort; le caractère symbolique et sacré de l'animal nous a été montré par l'appellation des CADURQUES du QUERCY, possibles « Sangliers-du-Combat ». On peut penser que « la plupart des sanctuaires ont été [aussi] le lieu [d'une] consommation sacrée » (Brunaux, 1986, 121). Le thème du chaudron d'abondance, inépuisable réservoir de bienfaits, est fréquent dans la mythologie celtique (Sergent, 1995, 214); nous avons découvert dans l'étude du « Travail des Métaux » que l'appellation gauloise du « chaudron », **pario-*, demeurée dans le dialectal PAIROL (présent dans une grande partie du sud de la France), se retrouverait dans l'ethnonyme des *Parisii*, à l'origine de notre nom de PARIS et aussi de l'ancien pays de l'Île-de-France, le PARISIS, qu'on garde encore dans Cormeilles-en-PARISIS, Fontenay-en-PARISIS, et VILLEPARISIS) (Fénié, 2000, 242-243); ces *Parisii* devaient être les « Hommes-au-Chaudron »: le récipient – sans doute parfois utilisé dans les sanctuaires et autres lieux à caractère sacré à des fins cérémonielles et rituelles – était symbole de la générosité du roi mythique et aussi du dieu souverain, régénérateur des existences humaines; on y « puis[ait] de quoi entretenir sans cesse – ou même renouveler – la vie » (Sergent, 1995, 278).

3.3.2. Boissons

Des rituels de libation et la consommation de boissons liées aux pratiques sacrées ont également existé. On a vu que des récipients en bois d'IF ont servi fréquemment de services à boisson (pour le vin) liés au sacré (Kruta, 1986, 32; Gagneux, 2004). Le nom celtique de l'hydromel, **medu-* (qu'on retrouve dans le vieux-cornique *med*, le vieil-irlandais *mid*, le gallois *medd*, le breton *mez*, « hydromel », « boisson fermentée, douce et enivrante ») expliquerait l'ancien français *mies*, *miez*, « hydromel » (Henry, 1900, 201; Vendryes, 1960, M-48; Degavre, 1998, 300). Le grand chaudron en bronze retrouvé dans la tombe du prince celte de Hochdorf contenait non pas du vin – qui était aussi consommé rituellement – mais de l'hydromel (Mohen et autres, 1987, 152-153, 155 et 178). Une inscription gauloise sur un gobelet d'argent découvert à Vallauris paraît porter une dédicace à un dieu MÉDOS (Lejeune, 1985, 414-418). En Rhénanie (dans la région de Coblence), une dédicace a été retrouvée à la déesse MÉDUNA (*C.I.L.*, XIII, 7667), « Celle-du-**Medu-* » (d'Arbois de Jubainville, 1891, 123; Hubert, 1925, 18; Lejeune, 1988, 169): autre divinité sans doute dispensatrice du breuvage sacré. À Aix-les-Bains, on connaît aussi des déesses-Mères appelées COMÉDOVES (*Comedovis*, C.*I.L.*, XII, 2445) (Bonnard, 1908, 187). Nous savons que le peuple des MÉDULLES a donné son nom au MÉDOC (un habitant antique natif du MÉDOC, surnommé *Medullus*, étant sans doute à l'origine du nom de la ville de MELLE, dans les Deux-Sèvres: *Medolus*, en 760) (Lot, 1947, 56; Nègre, 1990, 664; Cassagne et Seguin, 2000, 155). Si le MÉDOC se retrouve aujourd'hui associé au vin, il se pourrait que les *Medulli* aient été jadis surnommés « Ceux-de-l'Hydromel » (d'Arbois de Jubainville, 1891, 124-125; Dottin, 1915, 115; Dottin, 1920, 91; Hubert, 1989, 131). Lié à la puissance de l'ivresse (apte à donner contact avec la sphère divine), l'hydromel fut également considéré comme une boisson mystique promise à ceux qui atteindraient l'Autre Monde: gage d'immortalité (Hubert, 1925, 14; Dumézil, 1924, 188-189; Dumézil, 1995, 1007; Hatt, 1986, 361-362).

Il fut sans doute parfois associé aux cultes gaulois, à travers des libations et des banquets sacrés, car « les fruits de la terre pouvaient être offerts également sous la forme liquide (bière, hydromel, vin) » (Brunaux, 1986, 93).

Pour des raisons symboliques et sacralisantes, des rivières ont pu être dénommées par certains peuples gaulois sur le nom celtique de l'hydromel (Beszard, 1910, 38; Delamarre, 2003, 222-223). Le nom de la MAYENNE provient d'un antique *Meduana*, attesté au VIe siècle, chez Grégoire de Tours (radical *medu-*, « hydromel », et suffixe *-ana* identique à celui de *Sequana*, la SEINE). La même rivière, à sa naissance et depuis le confluent avec la Sarthe (près d'Angers) jusqu'à son embouchure avec la Loire, est appelée la MAINE (nom d'origine semblable) (Joanne, IV, 1896, 2400; Lebel, 1956, 2 et 4-5, avec carte). On connaît plusieurs autres cours d'eau pareillement nommés: la MAINE, affluent du Grand Lay (en Vendée); la Petite MAINE (dans le même département), affluent de la Grande MAINE, coulant entre les départements de la Vendée et de la Loire-Atlantique, et se jetant dans la Sèvre Niortaise; la Petite MAINE, affluent de la Dive (à Épieds, dans le Maine-et-Loire) (Joanne, IV, 1896, 2400; Le Quellec, 1998, 163-164); et aussi la MEYNE (*Medena*, en 860), affluent du Rhône (dans le Vaucluse, près d'Orange); le MIDOU, dans les Landes; la MOUGE (*Medogia*, en 1024), affluent de la Saône (en Saône-et-Loire).

Des localités établies près de ces eaux « enivrantes » en ont tiré leur appellation: telles MANTES-la-Jolie et MANTES-la-Ville (Yvelines), sur la rivière de Vaucouleurs (jadis *Medanta flumen*, forme attestée au Xe siècle) (Mulon, 1997, 35); MAYENNE, dans le département et sur la rivière du même nom (*c[astrum] Meodena*, sur une monnaie mérovingienne; *Meduana*, au IXe siècle) (Beszard, 1910, 37-38); MÉNIL (aussi dans la Mayenne, sur la rive droite de la rivière éponyme), au lieu du confluent du ruisseau de Valle (*vici Meduanilis*, en 1040); MEYNES (Gard) (*Medenis*, en 960), près d'une source réputée (Joanne, IV, 1896, 2660); et MOUGE (Saône-et-Loire), sur la MOUGE (voir sur l'ensemble de ces noms Dauzat, Deslandes, Rostaing, 1978, 63-65; Nègre, 1990, 119; Delamarre, 2003, 222-223).

Toutes les rivières concernées ont dû être nommées « Celles-qui-enivrent » parce qu'on considérait qu'elles étaient des eaux saintes offrant les doux présents des dieux: capables d'enivrer les terres de leur abondance liquide et de transmettre les bienfaits de la richesse, comme les hommes les en priaient.

CONCLUSION

Quoique parfois de façon un peu ténue (cas des pratiques cultuelles que nous venons d'évoquer), la Gaule des dieux se retrouve encore assez perceptible dans nos noms, principalement de lieux: localités, cours d'eau, éminences.

On a vu des hauteurs révérées (Mont ARAMBRE, Puy de DÔME, VOSGES...), des arbres sacralisés (CHÊNE, IF, COUDRIER..., pour le lexique; SANXAY, CHASSENON, DREVANT, BAVAY, AVALLON..., pour la toponymie); des eaux sacrées: thème *deva* ou *devona*, *glano-*, *vindo-*, *matra* ou *matrona*, à l'origine de nombreuses appellations de sources, de rivières, de localités; et des hydronymes comme le RHIN, la SAÔNE, la SEINE, la MARNE, l'YONNE, liés à des noms de dieux et de déesses. S'est aussi révélée à nous l'importance d'animaux emblématiques (bestiaire figurant symboliquement des aspects de la divinité); leur sacralisation pourrait aider à expliquer le maintien de certains mots dans le lexique (vocabulaire courant, mots rares ou dialectaux): ALOUETTE, BIÈVRE, BLAIREAU, VOUIVRE... Ces thèmes se sont gardés également dans des noms de lieux: on pense retrouver le souvenir du castor (**bebros*) dans le BEUVRON, le BREVON ou la BIÈVRE... ; l'ours (**artos*), dans ARÇAY, ARCIS, ARTANNES, ARTHENAY... ; le taureau (*tarvos*), dans THARGÉ, THÉROUANNE, THERVEY...

De nombreuses appellations de dieux gaulois ont été reconnues dans la toponymie: divinités de second plan (gardées dans AIME, AVENCHES, BROINDON, CINQUEUX, MAYENCE, SOYONS, TOULON, VERTUS, VOUROUX, YVOURS...); mais aussi dieux majeurs, comme BÉLÉNOS (qui paraît à l'origine des noms de BEAUNE, BEAULNE, BEAUNAY, BELLENOT, BLÉNOD...); BORVO (qui explique BOURBONNE-les-Bains, BOURBON-LANCY, BOURBON-L'ARCHAMBAULT); GRANNOS (qui a donné GRAND); LUG (qui pourrait s'être conservé dans LAON, LAONS, LAUDUN, LAUZUN, LOUDUN, LION, LYON...). Et aussi des grandes déesses: BÉLISAMA (qu'on a vue dans BLESME(S), BELLÊME, BALESMES, BLISMES...); et sans doute SIRONA (qui, contrairement à ce que l'on pensait, se retrouverait à l'origine de toponymes: appellations de cours d'eau comme la CÉRONNE, la SIRÈNE, la SERÈNE, la SEREINE...).

À ces traces fixées dans les noms de lieux, on doit ajouter dans le lexique (l'ancienne religion gauloise dévalorisée ayant été marginalisée puis rejetée par Rome et par le Christianisme) des appellations désignant des créatures maléfiques, des sorciers, issues du nom d'anciennes divinités, comme vraisemblablement le BELIN, le TARANE, le LUTON, le DUSÉ, l'OGRE.

Enfin, le souvenir de lieux sacralisés et de sanctuaires gaulois s'est inscrit dans notre toponymie par l'appellatif *mediolanon*, « espace[-sacré]-du-Centre » (gardé dans au moins 25 noms de localités, comme MÂLAIN, MEYLAN, MOËSLAINS, MOISLAINS, MOLIENS, CHÂTEAUMEILLANT...); et par l'appellatif *nemeton*, « sanctuaire » (à l'origine d'une quinzaine de noms de lieux, dont ARLEMPDES, NAMPONT, NANTERRE, SENANTES, VERMENTON...), ces deux types s'étant révélés correspondre à des implantations frontalières (on sait que les limites entre peuples ou peuplades de la Gaule ont été investies d'une haute charge sacrée). Un ensemble de lieux saints avec fanums gallo-romains ont été découverts par les archéologues sur des sites aux noms provenant de thèmes gaulois sacrés, comme DIGEON ou JOUARS; *GLANUM* et GLANVILLE; CENON; VENDEUIL et

VENDEUVRE ; à quoi s'ajoutent l'existence de sites de sanctuaires à l'appellation issue d'un théonyme gaulois, ainsi GRAND, NÎMES, le sommet du Puy de DÔME, Notre-Dame-du-GROSEAU, SAGONNE, SCEAUX, etc., qui montrent une correspondance intéressante entre réalités linguistiques et réalités archéologiques.

Sans que nous nous en rendions souvent compte, la mémoire des lieux sacralisés, des forces révérées, des divinités invoquées, des cultes dispensés, se garde donc toujours dans plusieurs centaines de nos noms. Les deux villes les plus importantes de France, PARIS et LYON, tirent ainsi leur appellation de thèmes gaulois sacrés. Nos départements, quoique de création récente, n'y échappent pas : une vingtaine d'entre eux ont un nom d'origine gauloise en rapport avec la religion (le plus souvent des théonymes) (**fig. 21**) : par leur entremise, nous conservons en ce XXI[e] siècle souvenir d'ARDUENNA, VICINNOS, DUMIAS, RHÉNOS, de SOUCONNA, SÉQUANA, MATRONA, VOSÉGOS ou ICAUNA.

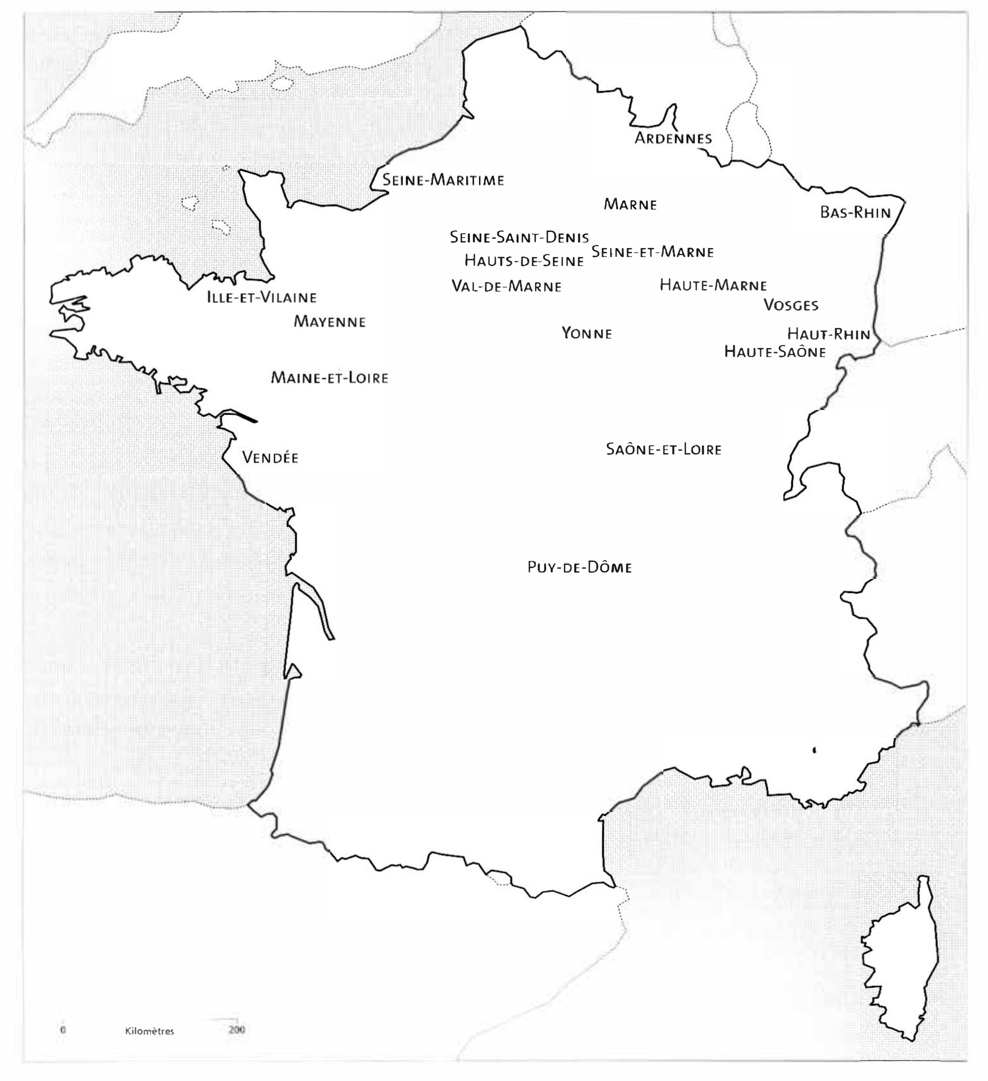


Fig. 21 - Départements de France dont le nom provient d'un nom gaulois lié à la religion.

La richesse, la diversité de ces traces enserrées dans notre langue nous suggèrent que le domaine du sacré était très vaste pour les populations gauloises et certainement très présent dans leur vie. Elles nous montrent aussi l'importance qui était accordée aux noms, chargés de proclamer le sacré au même titre que l'aménagement de sites, les représentations artistiques, l'assujettissement à des rites. La force des dieux s'exprimait par la force des appellations ; les lieux vénérés étaient associés à des noms eux-mêmes vénérés. Oublier cette dimension linguistique et méconnaître les marques qui nous en demeurent serait se couper d'un aspect essentiel à la compréhension de la religion gauloise.

CONCLUSION GÉNÉRALE AUX *NOMS D'ORIGINE GAULOISE*

La recherche ayant été menée dans une double perspective : l'examen sémantique du substrat gaulois mais aussi l'analyse de la civilisation gauloise au travers des mots qu'elle nous a transmis, il nous faut tirer un bilan selon ces deux axes.

1. L'importance du substrat

La langue gauloise, comme il a été dit dès l'introduction, est réputée n'avoir laissé en français qu'une empreinte limitée. L'étude, à son terme, ne vient pas affirmer l'exact contraire. Le gaulois est bien une « langue fragmentaire », un idiome dont ne demeurent que des traces : perdu pour l'essentiel à notre langue et même à notre connaissance (« Nous savons *du* gaulois, mais nous ne savons pas *le* gaulois. S'il nous est interdit de négliger le moindre document, si minime soit-il, il est vain de vouloir retrouver dans toute sa force l'antique parole perdue. Nous n'en glanerons plus jamais que des bribes ») (Guyonvarc'h, 1997, 350). Il est bien entendu que son vocabulaire ayant été pour l'essentiel balayé par le latin et par les autres influences superstratiques, la langue gauloise ne subsiste plus dans le français qu'en tant que « substrat » : restes d'une langue recouverte par une autre langue.

En collectant ces mots et ces noms encore vivants, on pouvait être tenté de parler d'« une épave rescapée d'un monde ancien, un petit iceberg de langue oubliée qui flotte sur la nôtre » (Butor, 1996). En fait, les traces du gaulois que l'analyse a permis d'évoquer tout le long de ces pages, puisées à la fois dans notre lexique et dans notre onomastique, apparaissent un peu plus riches, un peu plus larges et plus nombreuses qu'on le croyait d'abord. Il faut souligner cette surprise que nous ont réservée les noms (on est tellement habitué à entendre dire : « Les vestiges du celtique sont très limités » ; le gaulois « n'a laissé qu'une poignée de mots » ; « la présence du gaulois est infime » ; « le fonds gaulois est extrêmement pauvre », etc.). Claude Sterckx éclaire bien ce paradoxe : « Sans doute nous, hommes du XXe et [...] XXIe siècle, devons-nous peu de choses à nos 'ancêtres' les Celtes et les Gaulois, mais ce peu n'en est pas moins mille fois plus qu'on ne le sait ou qu'on ne le croit » (dans Brasseur, 1996, 7) (même remarque de Véronique Hurt : « Notre héritage gaulois [est] incontestablement peu important... mais mille fois plus important qu'on ne le soupçonne ») (dans Sterckx, 1999, 44).

La part anthroponymique, certes, s'est montrée réduite. Nous avons vu que les noms de famille modernes formés sur des radicaux gaulois ne remontent pas à l'époque gauloise ; ils ont été construits à date plus récente (depuis le Moyen Âge) à partir d'anciens termes gaulois qui s'étaient maintenus dans la langue romane. Les noms de personne en Gaule n'étaient pas héréditaires ; ils ne se sont donc pas transmis. Cependant nous avons évoqué le nom de bien des personnages gaulois liés à l'Histoire, dont ils furent les acteurs, et qui restent célèbres (LUCTÉRIUS, DRAPPÈS, CAMULOGÉNUS, COMMIOS, ORGÉTORIX, DIVICIACUS, CRITOGNATOS, VERCASSIVELLAUNUS..., et bien sûr VERCINGÉTORIX) ; ils font partie de notre héritage culturel, du patrimoine que nous avons reçu (au même titre que Jeanne d'Arc, Du Guesclin ou Richelieu). Nous avons constaté par

ailleurs qu'une série d'anthroponymes gaulois se retrouvaient dans des toponymes formés à l'époque gallo-romaine sur le nom d'un propriétaire (ce qui nous permet de connaître assez bien les noms portés il y a 2 000 ans).

Les toponymes français ont révélé une grande richesse : sans doute plus de deux cents hydronymes (fleuves et rivières : RHIN, SEINE, MARNE, YONNE, DOUBS, SAÔNE..., sans compter de nombreuses sources) et oronymes (ARDENNES, VOSGES, JURA, CÉVENNES...), auxquels s'ajoutent des appellations de plaines, de marais, des noms de forêts (région de WOËVRE, forêt du DER, hauteurs boisées du MORVAN et de la SAVOIE...) ; mais surtout une multitude de noms de localités : communes, villages, aussi hameaux, lieux-dits... : on pourrait en compter entre 3000 et 4000, qui tirent leur origine de la langue gauloise (parfois il est vrai, le nom peut ne pas remonter pas lui-même à l'époque antique, un thème ancien s'étant conservé dans la langue romane). Cet ensemble très développé forme un tissu dense qu'il faut ne plus ignorer (nous sommes en contact quotidien avec lui). De nombreuses villes importantes se sont révélées porter une appellation issue du gaulois (AUXERRE, AMIENS, CAEN, CAHORS, CHARTRES, DIJON, ÉVREUX, LIMOGES, LYON, MELUN, METZ, NÎMES, PARIS, ROUEN, SENS, SOISSONS, TROYES, et quantité d'autres). Beaucoup de ces agglomérations ont révélé un passé gaulois. Une quarantaine de noms de peuples gaulois se sont retrouvés à l'origine de noms de nos localités. Près de deux départements sur trois ont une préfecture ou une sous-préfecture qui tire son appellation de la langue gauloise. À quoi l'on doit ajouter les noms de nombreuses entités territoriales, anciennes provinces, régions et petits pays de France (près de 25 % de leur total sont issus du gaulois) : citons l'ANJOU, la BEAUCE, le BESSIN, le BERRY, la BRIE, le GÉVAUDAN, le MÉDOC, l'OISANS, le PÉRIGORD, le QUERCY, le TRICASTIN, le VELAY, le VERCORS, parmi beaucoup d'autres exemples. Plus de 30 de nos (modernes) départements doivent même leur appellation à l'antique Gaule, ainsi l'ARIÈGE, l'AUBE, le CANTAL, la DRÔME, la MAYENNE, la SAVOIE, la SOMME, la VIENNE... Il faut regretter que, l'onomastique ayant été marginalisée en France, l'importance du substrat gaulois dans les noms de lieux ait été rarement analysée par les histoires de la langue, qu'elle soit négligée aujourd'hui par l'enseignement et ignorée du grand public.

Bien sûr, le lot des mots du lexique semble bien mince à côté : environ 250 termes issus du gaulois (dont plus d'une soixantaine de mots très rares, et certains d'origine savante : repris tardivement du latin qui les avait anciennement accueillis) (Guyonvarc'h, 1974, 381 ; Flobert, 1996, 269). Il serait injuste cependant de méconnaître et de sous-estimer l'importance de ce substrat, qui, même limité, offre une complémentarité très intéressante et riche de sens pour l'analyse. On y trouve, il est vrai, des termes inusités, mais aussi, bien des mots que nous employons couramment dans notre vocabulaire : des noms comme BARRE, BEC, BERCEAU, BÉRET, BERGE, BORNE, BOUE, BRAGUETTE, CAILLOU, CHAR et CHARPENTE, CHEMIN, CHEVAL, COURROIE, CRÈME, DRAGÉE, DRAP, GRAVIER, JAMBE, JANTE, JAVELOT, LANCE, MINE, MOUTON, PIÈCE, QUAI, RAIE, SOUCHE, TALOCHE, TALUS, TAMIS, TROC, TROU, VALET... ; des adjectifs comme CREUX, DRU, GAILLARD, PETIT... ; des verbes comme BATTRE, BERCER, BRAIRE, BRASSER, BRISER, CHANGER, CRAINDRE, EMBRAYER, ENCOMBRER, JAILLIR, TRANCHER, VIRER... (Flobert, 1994, 203-204 ; Lambert, 2003, 187-203 ; Delamarre, 2003, 389-390). Nous avons vu que certains de ces termes, sans être d'origine celtique avérée, peuvent être considérés néanmoins comme gaulois (représentant peut-être le substrat de la langue parlée par les Gaulois) : tels les noms de la BAUME, du CHÊNE, de

l'OUCHE ou de la TOMME. À ces 250 mots, il faut penser à ajouter les dérivés et composés ; on arrive alors à un total d'au moins 800 ou 900 mots : « Pour un mot simple [du français], on compte en moyenne, dans le lexique 'complet', trois mots dérivés ou composés. » (Mitterand, 2000, 27). S'ajoutant à ces différents apports, on ne doit pas oublier de prendre en compte les langues régionales, dialectes et patois de France (encore très vivants dans certaines zones), qui regorgent de plusieurs centaines de mots remontant à la langue gauloise, comme AROLLE, BEAUCE, BLÈCHE, BRONNE, CHAMBON, COUDERC, CUTER, DAIL, GONE, GORCE, JOTTE, MUSSER, NANT, OUCHE, RANDE, RESSE, VERCHÈRE, VOUIRE, etc. Tout cela fait que le grand latiniste Pierre Flobert – qu'on ne peut suspecter de celtomanie – vient à déclarer : « La persistance du gaulois en France a de quoi étonner : [...] le sol et les mentalités en gardent la trace profonde » (1994, 208).

Nous sommes donc tenté – à la façon de Victor Hugo évoquant en Gavroche une « petite grande âme » – de parler de l'héritage gaulois laissé dans notre langue comme d'un substrat limité... d'importance : riche non dans l'absolu mais dans son relatif développement et dans ce qu'il nous laisse découvrir aussi de significations sur la société gauloise. Car, comme le note Fernand Braudel, dont nous avons mis les propos en exergue du tome I, « la terre est, comme notre peau, condamnée à conserver la trace des blessures anciennes » (1986) : les marques de la civilisation gauloise se sont à jamais inscrites dans les noms.

2. L'éclairage de la civilisation gauloise par le substrat

L'analyse nous a montré que les souvenirs collectés de la langue gauloise ne relevaient pas essentiellement du domaine du pittoresque. « Les noms de lieux, nous rappelle Paul Fabre, sont aussi une part de notre Histoire, et 'faire de la toponymie', c'est, à l'évidence, apprendre à lire notre passé » (1995, 80 ; remarque similaire de Pierre Gauthier, 1996, 5). Les mots français du lexique ne sont pas davantage des objets neutres, pour l'historien du vocabulaire, mais des signes parlants immergés « dans l'Histoire et dans la vie » (comme le disaient une série d'ouvrages célèbres de Georges Gougenheim).

Mots du lexique et noms propres sont venus éclairer notre connaissance de la société gauloise dans des domaines nombreux et divers : rôle de la forêt dans la guerre de défense ; conception architecturale des maisons gauloises ; développement de l'outillage agricole, avec les SOCS de fer ; utilisation des AMBACTS ; travail du forgeron ; fabrication de la CERVOISE ; mouvements migratoires et scissions des peuples ; origine et spécificité des BRAIES ; cris et danses guerrières d'avant-combat ; lien entre les lieux de marchés et les lieux de culte ; fréquence dans les représentations religieuses des figures animales (dont l'oiseau et le serpent : la VOUIVRE) ; importance et utilité de l'apiculture ; rôle sacré de l'IF ; panoplie des armes ; implantation fréquente des sanctuaires aux frontières ; pratique des travaux de sape dans les sièges ; extension des cultures céréalières (dont le BLÉ) ; fabrication des JANTES ; développement et diversité de l'élevage : CHEVAUX, MOUTONS, BOUCS, TRUIES et VAUTRES ; types de guerres (de défense, de siège, d'attaque, de guérilla) ; technique du MARNAGE ; fabrication des TONNEAUX ; goût de l'exploit individuel dans les combats, et fureur guerrière ; rôle d'offrande des noisettes ; enseignes guerrières ; marquage très affirmé des limites des peuples et peuplades ; diversité des modèles de voitures gauloises ; fabrication des LANDIERS ; techniques de rouissage et de SÉRANÇAGE ; utilisation ancienne de la CHARRERIE de combat ; vénération des eaux naissantes, et évolution gallo-romaine de certains de ces sites sacrés en stations thermales ; conception des remparts ; originalité des manteaux gaulois (d'où nos CAGOULES et BÉRETS) ; terrains agricoles défrichés et

nouvelles façons culturales; rôle des BARDES et des DRUIDES; origine première des CHARRUES; quadrillage des territoires par des forteresses aux appellations typées; fabrication des ponts, aménagement des routes; multiplication des petites divinités protectrices des communautés, concurremment aux grands dieux intercommunautaires; sanctuaires liés à des noms divins; et quantité d'autres aspects qui nous ont révélé des correspondances répétées entre faits de langue et faits de civilisation.

Nous nous étions demandé dans l'introduction si les noms étaient capables de remplir ce rôle d'éclaireurs de l'Histoire qu'on leur demandait. Au terme de l'étude, mots du lexique et noms de lieux nous apparaissent bien des révélateurs de civilisation. Après nous avoir montré l'importance (relative!) des traces du substrat, c'est le second grand enseignement qu'ils nous donnent à voir. Peut-on croire au hasard des mots? Tout montre que les souvenirs linguistiques de la Gaule (ou leur absence parfois) nous restituent ses principaux points de force (et de faiblesse). Faiblesses dans l'absence de politique unie, dans les déséquilibres de l'organisation sociale, dans l'insuffisance des structures militaires (Werner, 1984, 169; Roman, 1997, 412-414), se traduisant en particulier par un lexique « pré-féodal » (AMBASSADE, BACHELIER, VALET, VASSAL) et par la faiblesse de certains vocabulaires (nous avons ainsi souligné l'absence de mots désignant des machines de guerre, l'absence de noms de grades pour les unités d'infanterie; on pourrait ajouter l'absence de mot nommant la « patrie »: « Il est fort à craindre que cela ne se disait pas ») (Guyonvarc'h, 1983, 248). Mais, également, points de force: les éléments du vocabulaire qui correspondaient aux domaines les plus importants et aux valeurs de civilisation les plus vives sont sans doute ceux qui se sont le mieux ancrés dans le lexique du français et dans les noms de lieux du pays. Bien sûr, les accidents de l'Histoire linguistique ont pu éliminer des radicaux de valeur riche. Mais le plus souvent il semble que, tandis que les mots de moindre importance disparaissaient (comme l'animal faible de l'espèce), le terme fortement enraciné dans les habitudes et les mémoires s'accrochait et parvenait à demeurer: on n'oubliait pas les mots qui étaient le plus chargés de mémoire. La force de certains, usée après des siècles, put se régénérer dans l'adoption d'un sémantisme rajeuni (le sens des noms se chargeant de valeurs nouvelles selon les époques).

Nous remarquons – autre enseignement des mots – que les matériaux linguistiques dénombrés au fur et à mesure de l'analyse, sans s'éparpiller en de multiples notions éclatées, ont révélé une homogénéité certaine, s'ordonnant, de façon assez cohérente et structurée, selon trois axes principaux, qui éclairent les principaux caractères de la civilisation gauloise: fondée sur des valeurs à la fois guerrières, économiques et sacrées. Nous nous rendons compte que ces grands axes correspondent à l'idéologie et à l'organisation tripartie des Indo-Européens, telles que les a dégagées l'analyse de Georges Dumézil (1958) (voir à sa suite Le Roux et Guyonvarc'h, 1991; Sergent, 1995): type de sociétés fondées sur une tripartition fonctionnelle, devant assurer l'équilibre général des communautés, où se distinguaient classe sacerdotale (première fonction) détentrice du sacré (servie par les prêtres, représentants de l'autorité spirituelle); classe militaire (seconde fonction) détentrice de la puissance et de la force (rois et guerriers, défenseurs du pouvoir temporel); et classe productrice (troisième fonction) tournée vers les productions de biens matériels (avec agriculteurs, éleveurs, artisans, commerçants). Secteur du sacré, secteur guerrier et secteur de la production étant à la base de la société gauloise, il est normal qu'ils aient marqué, structuré, non seulement les mentalités, les activités, mais aussi le langage; et que se soient dégagées, tout naturellement, dans l'étude du lexique et de l'onomastique, une Gaule des combats, une Gaule des activités économiques, une Gaule des dieux: les noms ont gardé l'empreinte profonde des conceptions.

Cette analyse que les matériaux linguistiques nous ont imposée empêche évidemment de cantonner les souvenirs gardés du gaulois – comme ils sont parfois encore montrés – au seul domaine du pittoresque (l'attention se portant sur des curiosités rares, trop peu significatives); de rapporter noms communs et noms propres du substrat à des notions essentiellement topographiques, géographiques et anthroponymiques neutres, les traces gardées étant limitées à des appellations de hauteurs rocheuses, de cours d'eau, de terrains, de plaines, de sols humides..., et à une multitude de noms de personnes qui se seraient conservés dans les toponymes (toutes notions ayant leur importance, et que nous avons évoquées, mais à quoi l'analyse linguistique ne saurait se réduire principalement: quittons définitivement cette époque où les LÉMOVIQUES de LIMOGES et du LIMOUSIN – que nous savons à présent être les « Guerriers combattant par l'orme » – étaient considérés comme les « Descendants » d'un dénommé « Lémos ») (cité par Jullian, II, 1909, 35). Nous avons vu que GIVORS, YZEURE, VIERZON, DIJON, TONNERRE, AUXERRE ou VERDUN n'étaient pas les résidences de Messieurs **Givos*, *Itius*, **Virisius*, *Divius*, *Turnus*, *Autessios*, *Vero* (se reporter également à Lacroix, 2004a, 126-128). Ce qui pouvait encore se dire hier (eu égard aux connaissances et au regard anciens sur la langue gauloise) ne pourrait aujourd'hui se comprendre: on n'imagine pas réduire les traces gardées de la société gauloise à l'insignifiance d'une vision insipide, aseptisée, vidée ou presque de ses significations. Car comme l'écrit Jacques Chaurand, « Pour qui les scrute, les toponymes sont pleins de sens; ils éclairent notre enracinement » (1994, 266). Les mots nous apprennent autre chose que des eaux, que des rochers, que des marais, des collines et des listes de noms propres démotivés: ils nous restituent une civilisation.

Devant la largeur, la diversité des traces conservées, on ne saurait non plus continuer à cantonner les souvenirs gardés du gaulois au seul aspect rural, domaine de la vie des campagnes et du monde paysan, comme on a eu tendance à le faire encore naguère (dans des études de synthèse courantes, utilisées par le grand public ou les étudiants). « Le gaulois [...] a laissé dans le roman [...] un petit nombre de mots, surtout ruraux » (Grevisse, *Le bon Usage*, 9e éd. revue, 1969, 72); le fonds celtique, « le plus pauvre », se résume à « quelques termes désign[ant] des végétaux, des oiseaux, des choses de la terre » (Mitterand, Que-Sais-je? *Les Mots français*, 10e éd. corrigée, mai 2000, 16-17); la « latinisation de la Gaule romanisée [...] ne laiss[e] subsister de vestiges du langage primitif des habitants que dans le vocabulaire ayant trait à la vie des champs » (Chaurand, Que-Sais-je? *Histoire de la Langue française*, 1969, 10); les « mots gaulois, parvenus jusqu'à nous [...], concernent surtout le monde agricole » (Walter, *Le français dans tous les sens*, 1988, 38). Suivent souvent des exemples où l'on retrouve, comme un topos, toujours (ou à peu près) la même liste de mots: « *arpent*, *chêne*, *glaner*, *ruche*, *sillon*, *souche* »...

On ne saurait évidemment en faire grief aux grands auteurs cités: leur jugement (limitant la société gauloise à la ruralité et à un certain primitivisme) était influencé par les idées de toute une époque; Jean-Louis Brunaux parle de la « vision quasi misérabiliste de la société gauloise qui est demeurée en vogue jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle » (1996, 59). Sans doute était-elle l'extrême symétrique de la celtomanie précédente! Notre regard, à présent, a changé (il faut bien le dire grâce à l'apport des découvertes archéologiques, permettant « d'esquisser une image des Celtes bien plus complète, surprenante pour ceux qui ne voient toujours en eux que des barbares, courageux mais incultes ») (Kruta, 2000, 4e de couverture). Nous réclamons aujourd'hui une vision plus large, que les noms nous offrent (mais les regardait-on suffisamment?). L'analyse a établi que si les traces linguistiques gardées de

l'agriculture et de l'élevage sont effectivement développées (reflet du dynamisme de ces activités, qui étaient performantes en Gaule), bien d'autres secteurs sémantiques montrent une richesse certaine. Dans le seul domaine économique, le vocabulaire des arts et des techniques a révélé une importance au moins égale, sinon supérieure (ont été soulignés, en particulier, le développement des mots concernant l'outillage, le vocabulaire de la charronnerie, de la tonnellerie, des industries d'habillement ; à quoi il faut ajouter tous les noms de lieux concernant les voies de communication). On a constaté que les inventions ou spécialités gauloises avaient souvent laissé des traces dans notre langue : à invention ou spécialité gauloise, noms issus du gaulois. Il ne faut pas non plus ignorer l'importance du vocabulaire guerrier, qui a laissé des traces nombreuses dans notre toponymie et également dans notre lexique (peut-on négliger l'origine celtique des trois noms majeurs du GLAIVE, de la LANCE et du JAVELOT ?). Enfin, on ne rendra pas compte fidèlement du substrat gaulois si l'on occulte la part religieuse. Il est vrai qu'elle a été évacuée en très grande partie du lexique, et que le vocabulaire en est pauvre : la religion gauloise ayant été rejetée, ses mots ont été le plus souvent exclus (exception pour les appellations du CHÊNE et de l'IF, cependant également en rapport avec le développement du travail du bois ; quant aux noms du DRUIDE et du BARDE, ils sont d'origine savante) ; mais la toponymie avait fixé de très nombreuses appellations en rapport avec le divin et le sacré. Nous venons de voir que plusieurs centaines de toponymes gardent le souvenir de lieux sacralisés et de divinités gauloises (non seulement noms de localités, mais aussi de rivières, de hauteurs, et jusqu'à nos départements). Devant toutes ces données, « qui peut sereinement dire qu'un fonds culturel ne s'est pas ainsi transmis, même si la mémoire a perdu son intelligence » (Blanchet, 1997, XXXIV) ?

Nous appelons donc à un nouveau regard et à un rééquilibrage des jugements sur le substrat gaulois, qui a été trop longtemps enfermé dans une « marginalité exotique et anecdotique », comme nous le dit Olivier Soutet. Il convient de mieux appréhender l'étendue de ses champs sémantiques, et de prendre davantage en compte dans l'analyse linguistique l'importance révélatrice des noms de lieux. Enfin, une certaine dynamique doit être créée qui mène à apprécier conjointement l'héritage à la fois linguistique et culturel des Gaulois.

Les historiens jugent communément que, pour connaître la Gaule et les Gaulois d'avant la Conquête, deux types de sources sont possibles : l'examen des textes antiques et les données issues de l'archéologie (ainsi Goudineau, 1995, 8). L'étude conduite à partir des noms nous montre un troisième accès, complémentaire des deux autres. On peut fouiller les sols, explorer les textes anciens, mais aussi chercher à reconstituer le passé gaulois dans les traces du vocabulaire et dans les toponymes : par l'archéologie des noms (ils sont, nous dit Camille Jullian, « les survivances, les témoins, des langues et des civilisations disparues ») (cité dans Villette, 1991, 20). Les Gaulois n'ont pas écrit leur histoire ; mais les souvenirs de leur langue gardés dans le français peuvent venir nous restituer leur société, dans ses principales caractéristiques et dans toute la diversité de ses aspects. « Notre tâche serait de doter la toponymie [ajoutons : et la recherche lexicale] d'un pouvoir d'éclairement et de résurrection dont elle devrait devenir capable » (Chaurand, 1981, 43). Dans une très jolie et très exigeante formule, Alain Rey souligne : « Les mots ont du talent ; à nous d'en être dignes » (Anquetil, 2000).

Notre but serait pleinement atteint si, dans un avenir plus ou moins proche, histoires de la langue, enquêtes sur le vocabulaire et les noms de lieux, parfois aussi recherches historiques antiques, études des mentalités et des cultures, prenaient un peu plus en compte le relief et la diversité sémantiques de l'héritage linguistique gaulois, et si elles pouvaient reconnaître en lui un révélateur original et riche de civilisation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES
(OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS)

ABRÉVIATIONS

AAN: *L'Archéologue/Archéologie nouvelle*
AB: *Annales de Bourgogne*
ABDO: Association Bourguignonne de Dialectologie et d'Onomastique
ABELL: Association Bourguignonne d'Études Linguistiques et Littéraires
ABR: *Annales de Bretagne*
ABSS: Association Bourguignonne des Sociétés Savantes
AÉ: *L'Année Épigraphique*
AÉC: Amis des Études Celtiques
AIBL: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
ALUB: *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*
BSLP: *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*
CRAI: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*
ÉC: *Études Celtiques*
CAG: *Carte Archéologique de la Gaule*
CDDP: Centre Départemental de Documentation Pédagogique
C.I.L.: *Corpus Inscriptionum Latinarum*
CNRS: Centre National de la Recherche Scientifique
CRDP: Centre Régional de Documentation Pédagogique
DHA: *Dialogues d'Histoire ancienne*
LÉIA: *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*
MÉFR: *Mélanges de l'École Française de Rome*
MSLP: *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*
NÉLCG: « Notes d'Étymologie et de Lexicographie celtiques et gauloises »
NRO: *Nouvelle Revue d'Onomastique*
RA: *Revue Archéologique*
RAC: *Revue Archéologique du Centre de la France*
RAE: *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est*
RAP: *Revue Archéologique de Picardie*
RC: *Revue Celtique*
RÉA: *Revue des Études Anciennes*
RÉL: *Revue des Études Latines*
RIO: *Revue Internationale d'Onomastique*
RLIR: *Revue de Linguistique romane*
SBÉC: Société Belge d'Études Celtiques
SFO: Société Française d'Onomastique
SMF: Société de Mythologie Française
TAL: *Travaux d'Archéologie Limousine*
VR: *Vox Romanica*
VVC: « Vocabulaire vieux-celtique »
ZCP: *Zeitschrift für Celtische Philologie*

ABEL Charles, « La *dea Icovellauna* et la *dea Victoria* au Sablon près Metz », *Mémoires de l'Académie de Metz*, 1894, p. 201-209.

AEBISCHER Paul, « Quelques traces du culte des *Matres* en toponymie, particulièrement en Suisse romande », *RÉA*, 31, Faculté des Lettres de Bordeaux, 1929, p. 237-252.

AEBISCHER Paul, « La divinité aquatique *Telo* et l'Hydronymie de la Gaule », *RC*, 47, Champion, Paris, 1930, p. 427-441.

AGACHE Roger, *La Somme pré-romaine et romaine, d'après les prospections aériennes à basse altitude*, Société des Antiquaires de Picardie, Amiens, 1978.

AGACHE Roger et BRÉART Bruno, « Les Sanctuaires antiques et les limites de la cité des Ambiens », dans: *Frontières en Gaule*, Actes du Colloque, Raymond CHEVALLIER éd., *Caesarodunum*, 16, Université de Tours, 1981, p. 52-69.

AGACHE Roger et BRÉART Bruno, « Carte des sanctuaires antiques du bassin de la Somme d'après les

prospections aériennes », dans : *Les Sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le Monde méditerranéen*, Actes du Colloque de Saint-Riquier (8 au 11 novembre 1990) organisés par la Direction des Antiquités de Picardie et l'U.M.R. du CNRS, Jean-Louis BRUNAUX éd., Errance, Paris, 1991, p. 19-21.

AJOT José, et autres auteurs, « *Nemetodorum, Nemptodoro, Nanturra*, Nanterre », *Société d'Histoire de Nanterre*, 14, 1994.

ALLEAU René (sous la dir. de), *Guide de la France mystérieuse*, « Les Guides noirs », Tchou, Paris, 1964.

ALLEMAN Fabienne (et autres auteurs), *Guide Bleu Alsace*, Hachette, Paris, 1990.

ALLMER Auguste, *Revue épigraphique du Midi de la France*, Vienne-Paris, 1878-1907/1908 (I-V) ; nouvelle série 1913-1914 (I-II).

ANDRÉ Jacques, *Les Noms d'Oiseaux en latin*, Klincksieck, Paris, 1967.

ANDRÉ Jacques, « Noms de Plantes gaulois ou prétendus gaulois dans les textes grecs et latins », *ÉC*, 22, CNRS, Paris, 1985, p. 179-198.

L'Année Épigraphique, Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine, depuis 1888, Paris.

ANQUETIL Gilles, « Alain Rey, l'ami des mots », *Le Nouvel Observateur*, n° 1866, 10-16 août 2000, p. 69.

ANVILLE Jean-Baptiste d', *Notice de l'ancienne Gaule, tirée des Monumens romains*, Chez Desaint & Saillant, & Durand, Paris, 1760.

APULÉE, *L'Âne d'Or ou Les Métamorphoses*, trad. et notes de Pierre GRIMAL, Gallimard, Coll. Folio, Paris, 1975.

ARBOGAST Rose-Marie, MÉNIEL Patrice et YVINEC Jean-Hervé, *Une Histoire de l'Élevage, Les animaux et l'archéologie*, Errance, Paris, 1987.

ARBOIS DE JUBAINVILLE Henry d', « Le dieu gaulois *Belenus*, la déesse gauloise *Belisama* », *RA*, 25e vol., Paris, 1873, p. 197-202.

ARBOIS DE JUBAINVILLE Henry d', *Le Cycle mythologique irlandais et la Mythologie celtique*, E. Thorin, Paris, 1884.

ARBOIS DE JUBAINVILLE Henry d', *Les Premiers Habitants de l'Europe d'après les Écrivains de l'Antiquité et les travaux des linguistes*, 2e éd., E. Thorin, 1, 1889 ; 2, 1894.

ARBOIS DE JUBAINVILLE Henry d' (et DOTTIN Georges), *Recherches sur l'origine de la propriété foncière et les noms de lieux habités en France (période celtique et période romaine)*, E. Thorin, Paris, 1890.

ARBOIS DE JUBAINVILLE Henry d', *Les Noms gaulois chez César et Hirtius, De Bello Gallico*, É. Bouillon, Paris, 1891.

ARBOIS DE JUBAINVILLE Henry d', « Chronique », *RC*, 20, É. Bouillon, Paris, 1899, p. 375 [sur le symbolisme de la corne].

ARCELIN Patrice et BRUNAUX Jean-Louis (sous la dir. de), « Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer », *Gallia. Archéologie de la Fance* antique, 60, CNRS, Paris, 2003, p. 1-268 [avec importante bibliographie].

ARCHÉOLOGUE (L')/ARCHÉOLOGIE NOUVELLE, « Sculpture gallo-romaine de Bourgogne, sanctuaires des eaux et mausolées en Châtillonnais », 25, octobre 1996, p. 19-34.

ARRAMOND Jean-Charles et autres auteurs, *Gaulois des pays de Garonne, IIe-Ier siècle avant J.-C.*, Musée Saint-Raymond, Musée des Antiques de Toulouse, Toulouse, 2004.

ARSAC Jean, *Toponymie du Velay, Origine et signification de noms de lieux et de lieux-dits*, Les Cahiers de la Haute-Loire, Le Puy-en-Velay, 1991.

ARSAC Jean, « Le Mythe de l'eau en Velay d'après la toponymie », *Bulletin de la SMF*, 167, 1993, p. 26-28.

ARZH BRO NAONED, *Pierres et Eaux, Pratiques cultuelles antiques, Dévotions aux lieux sacrés, Vertus et faveurs, Répertoire des pèlerinages et pardons, Méthode de recherche sur les sites cultuels*, Guy Trédaniel, Paris, 1995.

ASTOR Jacques, *Dictionnaire des noms de familles et noms de lieux du Midi de la France*, Éd. du Beffroi, Millau, 2002.

AUBIN Gérard, « Deux Dédicaces à Apollon et à *Serona* découvertes au Mans », *Bulletin des Sciences et Arts*, Le Mans, 1983, p. 15-18.

AUCHER Marie-Reine et Michel, *Vendeuvre-du-Poitou, le vicus gallo-romain des Tours-Mirandes*, Société des Amis de Vendeuvre, 1984.

AUDIN Amable, « L'Omphalos de Lugdunum », *Hommages à Albert Grenier*, éd. par Marcel RENARD, *Latomus*, 58, Bruxelles, 1962, p. 152-164.

AUDIN Amable, *Lyon, miroir de Rome*, Fayard, Paris, 1979.

AUDIN Amable, « Fondation de *Lugdunum* », dans : *Musée de la Civilisation gallo-romaine à Lyon*, Association des Amis du Musée de la Civilisation gallo-romaine, Lyon, 1985, p. 7-8 [sur la fondation de Lyon en rapport avec les corbeaux].

AUDIN Pierre, « Sources guérisseuses de Touraine », Actes du Colloque « Du Léman à l'Océan, les eaux en Gaule, rivages, sources, fleuves et vallées », *Caesarodunum*, 10, Université de Tours, 1975, p. 185-199.

AUDIN Pierre, *Les Fontaines guérisseuses du Centre et de l'Ouest de la France, répertoire topo-bibliographique*, Thèse de 3e cycle, Université François-Rabelais, Tours, 1978.

AUDIN Pierre, « Un exemple de survivance païenne à l'époque contemporaine : Le culte des fontaines dans la France de l'Ouest et du Centre-Ouest », *ABR*, 86, Rennes, 1979, p. 83-108.

AUDIN Pierre, « Les Mères gauloises et les Eaux », Colloque « Histoire et Historiographie » Clio (éd. par

Raymond CHEVALLIER), *Caesarodunum*, 15 bis, Les Belles Lettres, Paris, 1980, p. 495-502.

AUDIN Pierre, « Les Eaux chez les Arvernes et les Bituriges », dans : *La Médecine en Gaule, Villes d'eaux, sanctuaires des eaux*, éd. sous la dir. d'André PELLETIER, Picard, 1985, p. 121-144.

AUDINAT Éric (et autres auteurs), *Guide Bleu Midi-Pyrénées*, Hachette, Paris, 1989.

AUPERT Pierre, *Sanxay, un grand sanctuaire rural gallo-romain*, Guides archéologiques de la France, Imprimerie nationale, Paris, 1992.

AYMARD Robert, *Les Pyrénéens au Miroir de leur Toponymie*, 5 volumes, chez l'auteur, Uzos, 1995-1997.

AYMARD Robert, *Dictionnaire des Noms de Lieux des Hautes-Pyrénées*, chez l'auteur, Uzos, 1996.

BACHELARD Gaston, *L'Eau et les Rêves, essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, Paris, 1942.

BACHELARD Gaston, *L'Air et les Songes, essai sur l'imagination du mouvement*, J. Corti, Paris, 1943.

BACHELLERY Édouard, Compte rendu de *Celtica 8* (Dublin), *ÉC*, 12/2, Les Belles Lettres, Paris, 1970-1971, p. 728-735 [sur **weik-*, 'être violemment actif', p. 734].

BADER Françoise, « Forêts et Arbres du Domaine indo-européen », *ALUB*, 88, Besançon, 1967, p. 21-30.

BADER Françoise, Compte rendu du livre de Wolfgang Meid *Celtiberian Inscriptions* (Budapest, 1994), dans*BSLP*, 91/2, 1996, p. 297-300 [p. 299, attestations du théonyme *Lugus* sur l'inscription de Peñalba de Villastar].

BADER Françoise, « Voyages d'Ulysse à Ephura : l'if, le poison et la nécromancie », *Ollodagos*, 18, SBÉC, Bruxelles, 2003, p. 41-76.

BARRUOL Guy, « Mars Nabelcus et Mars Albiorix », *Ogam*, 15, Rennes, 1963, p. 345-364.

BARRUOL Guy, *Les peuples préromains du sud-est de la Gaule, Étude de Géographie historique*, De Boccard, Paris, 1975.

BARRUOL Guy, « Les Agglomérations gallo-romaines des Alpes du Sud », dans : *Villes et Campagnes en Gaule romaine*, sous la dir. de Pierre GROS, 120e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques, Aix-en-Provence, 23-29 octobre 1995, Éd. du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1998, p. 27-43.

BAUDELAIRE Charles, *Les Fleurs du Mal*, rééd., « Le Livre de Poche », Gallimard, 1961.

BAUDOT Dom, *Dictionnaire d'Hagiographie*, Bloud et Gay, Paris, 1925.

BAUDOT Marcel, « Les Noms des défrichements dans la toponymie de la France », dans : *Études d'Onomastique et d'Histoire normande, choisies parmi les travaux publiés ou inédits de Marcel Baudot, et rassemblées à l'occasion de son 80e anniversaire en hommage d'admiration*, Société parisienne d'Histoire et d'Archéologie normandes, Nogent-sur-Marne, 1982, p. 9-20 [p. 11-17 sur les *Mediolanum*].

BAUMGARTNER Roland et BÄR Markus, *Voies romaines en Suisse*, Benteli, Berne, 1992.

BAUQUIER Henry, « L'inscription de Dions », *Le Vieux Nîmes*, 13 bis, mai 1939, p. 1-4.

BAYARD Didier et MASSY Jean-Luc, *Amiens romain, Samarobriva Ambianorum*, RAP, Amiens, 1983.

BAYLON Christian et FABRE Paul, *Les Noms de Lieux et de Personnes*, Nathan, Paris, 1982.

BEAUREPAIRE François de, *Les Noms des Communes et anciennes Paroisses de la Seine-Maritime*, Picard, Paris, 1979.

BEAUREPAIRE François de, *Les Noms des Communes et anciennes Paroisses de l'Eure*, Picard, Paris, 1981.

BEDHOMME-TAILLANDIER Marie-Noëlle, *Les Eaux et leur Culte en Auvergne à l'Époque gallo-romaine*, Thèse de 3ème cycle, Université de Clermont-II, Clermont-Ferrand, 1978.

BEDON Robert, *Atlas des villes, bourgs, villages de France au passé romain*, Picard, Paris, 2001.

BELLOGUET Roget Baron de, *Glossaire gaulois*, Maisonneuve, Paris, 1872.

BÉMONT Colette, « Observations sur quelques divinités gallo-romaines : les rapports entre la Bretagne et le Continent », *ÉC*, 18, CNRS, Paris, 1981, p. 65-88.

BÉNARD Jacky, MANGIN Michel, GOGUEY René, ROUSSEL Louis, *Les Agglomérations antiques de Côte-d'Or*, ALUB, 522, Les Belles Lettres, Paris, 1994.

BENOIST Alain de, *Le Guide pratique des Prénoms*, Groupe Média S.A., Paris, 1990.

BENOÎT Fernand, *Carte Archéologique de la Gaule romaine, Département des Bouches-du-Rhône*, AIBL, E. Leroux, Paris, 1936.

BENOÎT Fernand, *Mars et Mercure, nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines*, Ophrys, Aix-en-Provence, 1959.

BENOÎT Fernand, *Art et dieux de la Gaule*, Arthaud, Paris, 1969.

BENVENISTE Émile, *Problèmes de Linguistique générale*, I, Gallimard, Paris, 1966.

BÉRARD Géraldine, *CAG, Les Alpes-de-Haute-Provence*, AIBL, Paris, 1997.

BERNARDO STEMPEL Patrizia de, « Tratti linguistici comuni ad appellativi e toponimi di origine celtica in Italia », dans : D. KREMER et A. MONJOUR éd., *Studia ex Hilaritate, Mélanges de linguistique sarde et romane offerts à M. H. J. Wolf* (Strasbourg, Nancy, Paris), *Travaux de linguistique et de philologie*, 33-34, 1995-1996, p. 109-136.

BERNARDO STEMPEL Patrizia de, « Ptolemy's Celtic Italy and Ireland : a Linguistic Analysis », dans *Ptolemy, Towards a linguistic atlas of the earliest Celtic place-names of Europe*, éd. par David N. PARSONS et

Patrick SIMS-WILLIAMS, University of Wales, Aberystwyth, 2000, 83-111.

BERNOUIS Philippe, *CAG, L'Orne*, AIBL, Paris, 1999.

BERTAUX Chantal, « Divinités et cultes antiques », dans: *Grand, prestigieux sanctuaire de la Gaule, Les Dossiers de l'Archéologie*, 162, juill.-août 1991, p. 42-49.

BERTAUX Jean-Paul (et autres auteurs), *La Plaine vosgienne à l'époque gallo-romaine, Soulosse-sous-Saint-Elophe, Liffol-le-Grand, Grand*, Itinéraires du Patrimoine, 58, Éditions Serpenoise, Metz, 1994.

BERTAUX Jean-Paul et autres auteurs, *Grand, Vosges*, Images du Patrimoine, 78, Éditions Serpenoise, Metz, 2000.

BERTHOUD Léon, « *Mediolanum* », *Pro Alesia*, 9-10, E. Leroux, Paris, 1923-1924, p. 234-247.

BERTHOUD Léon et VITTENET Alfred, « Une stèle gallo-romaine de la Fontaine de Roche-d'Y, près Massingy-lès-Vitteaux », *Bulletin de la Société des Sciences de Semur*, 1929, p. 62-63.

BERTIN Danièle et GUILLAUMET Jean-Paul, *Bibracte (Saône-et-Loire), Une ville gauloise sur le mont Beuvray*, Guide archéologique de la France, Imprimerie nationale, Paris, 1987.

BERTIN Dominique, *Les Temples celto-romains carrés de la Gaule et de la Germanie romaine*, Thèse de 3e cycle, Université de Paris IV, Paris, 1974.

BERTRAND Alexandre, *La Religion des Gaulois, les Druides et le Druidisme, leçons professées à l'École du Louvre en 1896*, E. Leroux, Paris, 1897.

BERTRANDY François, CHEVRIER Michèle, SERRALONGUE Joël, *CAG, La Haute-Savoie*, AIBL, Paris, 1999.

BESSAT Hubert et GERMI Claudette, *Les Noms du patrimoine alpin, Atlas toponymique II, Savoie, Vallée d'Aoste, Dauphiné, Provence*, Ellug, Université Stendhal, Grenoble, 2004.

BESZARD Lucien, *Étude sur l'origine des Noms de Lieux habités du Maine*, Champion, Paris, 1910.

BIGEARD Hélène, *CAG, La Nièvre*, AIBL, Paris, 1996.

BILLORET Roger, Note sur « Daspich », Circonscription de Lorraine, *Gallia*, 24, fasc. 2, Paris, 1966, p. 295.

BILLY Pierre-Henri, *Origine des Noms des Villes et des Villages de France*, François Beauval diff., Éd. Famot, Genève, 1981.

BILLY Pierre-Henri, *Thesaurus Linguae Gallicae*, Olms-Weidmann, Hildesheim, 1993.

BILLY Pierre-Henri, *Atlas Linguae Gallicae*, Olms-Weidmann, Hildesheim, 1995.

BILLY Pierre-Henri, « Toponymie et Archéologie: essai méthodologique sur la Basse-Auvergne », *NRO*, n° 27-28, SFO, Paris, 1996a, p. 147-168.

BILLY Pierre-Henri, « Comptes rendus », *NRO*, n° 27-28, SFO, Paris, 1996b, p. 249-250 [à propos du toponyme *Availle* et des noms de sa série].

BILLY Pierre-Henri, « Compte rendu du livre de Marianne MULON, *Noms de Lieux d'Île-de-France, Introduction à la Toponymie* », *Nouvelle Revue d'Onomastique*, 29-30, Société française d'Onomastique, Paris, 1997a, p. 316-320.

BILLY Pierre-Henri, « Compte rendu du livre de Robert AYMARD, *Les Pyrénéens au miroir de leur toponymie. I. Toponymes pyrénéens...* », *Nouvelle Revue d'Onomastique*, 29-30, Société française d'Onomastique, Paris, 1997b, p. 327-331.

BILLY Pierre-Henri, « Les Limites territoriales dans la toponymie de la France », *NRO*, 31-32, SFO, Paris, 1998, p. 157-198.

BILLY Pierre-Henri, « Toponymie française et dialectologie gauloise », *NRO*, 35-36, SFO, Paris, 2000a, p. 87-104.

BILLY Pierre-Henri, Compte rendu de l'ouvrage de Robert Bedon, *Les Villes des trois Gaules, de César à Néron, dans leur contexte historique, territorial et politique, 1999, NRO*, 35-36, SFO, Paris, 2000b, p. 347-348.

BILLY Pierre-Henri, « La Toponymie d'origine gauloise en Saône-et-Loire d'après l'archéologie », dans: *Mélanges de Dialectologie, Toponymie, Onomastique, offerts à Gérard Taverdet*, textes réunis par Jean FOYARD et Philippe MONNERET, ABELL, Dijon, 2001, vol. 1, p. 23-38.

BIRKHAN Helmut, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit, Der Aussagerwert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen*, Hermann Böhlaus, Vienne, 1970.

BLANCHET Régis, « Introduction » à M. de CHINIAC de La BASTIDE du CLAUX, *Connaissances du Monde celtique au XVIIIe siècle*, (1769) « Quand la réalité dépasse la fiction », Les Éditions du Prieuré, Rouvray, 1997, p. I-XLVIII.

BLIN Olivier, « Un Sanctuaire de *vicus*: Jouars-Pontchartrain (Yvelines) », dans: *Archéologie des Sanctuaires en Gaule romaine*, William VAN ANDRINGA éd., Centre Jean-Palerne, Mémoires, 22, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p. 91-117.

BLOCH Gustave, *Les Origines, La Gaule indépendante et la Gaule romaine*, dans: LAVISSE Ernest, *Histoire de France*, 1, Hachette, Paris, 1900.

BLOCH Oscar et WARTBURG Walther von, *Dictionnaire étymologique de la Langue française*, 6e éd., P.U.F., Paris, 1975.

BLOCH Raymond, « Un casque celtique au corbeau et le combat mythique de Valérius Corvus », *RÉL, Mélanges Marcel Durry*, 47 bis, 1969, Les Belles Lettres, Paris, 1970, p. 165-172.

BLOCH Raymond, et BADER Françoise, BRIQUEL Dominique, GUILLAUMONT François, *D'Héraklès à Poséidon, Mythologie et Protohistoire*, Droz-Champion, Genève-Paris, 1985.

BÖGLI Hans, *Aventicum, La Ville romaine et le Musée*, Guides archéologiques de la Suisse, 19, Pro Aventico, Avenches, 1984.

BONARDOT Francine et GARINO Claude, « Sources et Fontaines en Bourgogne du Nord, l'Yonne et la Côte-d'Or », *Pays de Bourgogne*, 185, Talant, oct. 1999, p. 10-24.

BONNARD Louis (avec la collaboration médicale du Dr PERCEPIED), *La Gaule thermale, sources et stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque gallo-romaine*, Plon, Paris, 1908.

BOSCH-GIMPERA Pedro, « Les mouvements celtiques, essai de reconstitution », *ÉC*, Les Belles Lettres, Paris, 1950-1955.

BOST Jean-Pierre, DIDIERJEAN François, MAURIN Louis, RODDAZ Jean-Michel, *Guide archéologique de l'Aquitaine, de l'Aquitaine celtique à l'Aquitaine romane (VIe siècle av. J.-C.-XIe siècle ap. J.-C.)*, Éditions Ausonius, Fédération Aquitania, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, Bordeaux, 2004.

BOUCHER Stéphanie, *Recherches sur les Bronzes figurés de Gaule pré-romaine et romaine*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1976.

BOUDET Marcellin, « La source minérale gallo-romaine de Coren et son trésor », *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne*, 9, Clermont-Ferrand, 1889, p. 164-194.

BOUDET Richard, « Pratiques religieuses des Gaulois du Sud-Ouest », *AAN*, 9, mars 1995, p. 27-32.

BOUDET Richard, *Rituels celtes d'Aquitaine*, Errance, Paris, 1996.

BOURGEOIS Claude, *De l'Archéologie à l'Histoire, Divona*, 1, *Divinités et ex-voto du Culte gallo-romain de l'Eau*, De Boccard, Paris, 1991.

BOURGEOIS Claude, *De l'Archéologie à l'Histoire, Divona*, 2, *Monuments et Sanctuaires du Culte gallo-romain de l'Eau*, De Boccard, Paris, 1992.

BOURGET Paul, *Essais de psychologie contemporaine*, 1883, dans *Oeuvres complètes, Critique*, t. 1, Plon, Paris, 1899.

BOUVET Jean-Philippe (sous la dir. de), *CAG, La Sarthe*, AIBL, Paris, 2001.

BOUVIER Jean-Claude, *Noms de lieux du Dauphiné*, Bonneton, Paris, 2002.

BRASSEUR Marcel, *Les Celtes, Les Dieux oubliés*, Terre de Brume, Paris, 1996.

BRAUDEL Fernand, *L'Identité de la France, Espace et Histoire*, Arthaud-Flammarion, Paris, 1986.

BROSSE Jacques, *Les Arbres de France, Histoire et Légendes*, rééd., C. de Bartillat, s. l., 1990.

BRUCKER Charles, *L'Étymologie*, « Que sais-je? », P.U.F., Paris, 1988.

BRUHL A., « Cultes et dieux en Savoie à l'époque romaine », *Actes du 85ème Congrès national des Sociétés Savantes*, Chambéry-Annecy, 1960, Paris, 1962, p. 111-117.

BRUHL A., « Dyo », « Informations archéologiques », *Gallia*, 22/2, CNRS, Paris, 1964, p. 423-424.

BRUN Jean-Pierre, POUX Matthieu, TCHERNIA André (sous la dir. de), *Le Vin, nectar des dieux, génie des hommes*, Infolio éditions, Gollion (Suisse), 2004.

BRUNAUX Jean-Louis, « Les Fortifications de Gournay-sur-Aronde (Oise) », dans: *Les Celtes en Belgique et dans le Nord de la France*, éd. par Anne CAHEN-DELHAYE, Alain DUVAL, Germaine LEMAN-DELERIVE, Pierre LEMAN, Actes du 6e Colloque tenu à Bavay et à Mons, *Revue du Nord*, 1984, p. 207-213.

BRUNAUX Jean-Louis, *Les Gaulois, Sanctuaires et rites*, Errance, Paris, 1986.

BRUNAUX Jean-Louis, « Les bois sacrés des Celtes et des Germains », dans: *Les Bois sacrés*, Actes du Colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (V^e section), Naples, 23-25 nov. 1989, Centre Jean Bérard, Naples, 1993, p. 57-65.

BRUNAUX Jean-Louis, « Religion gauloise et religion romaine. La leçon des sanctuaires de Picardie », *Cahiers du Centre G. Glotz*, 6, De Boccard, Paris, 1995, p. 139-161.

BRUNAUX Jean-Louis, *Les Religions gauloises, Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Errance, Paris, 1996.

BRUNAUX Jean-Louis, *Les Religions gauloises, nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Errance, Paris, 2000.

BRUNAUX Jean-Louis, *Guerre et religion en Gaule, essai d'anthropologie celtique*, Errance, Paris, 2004.

BRUNAUX Jean-Louis, *Les Gaulois*, Les Belles Lettres, Paris, 2005.

BRUNAUX Jean-Louis, MÉNIEL Patrice, POPLIN François, *Gournay I, les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum (1975-1984)*, RAP, n° spécial, Amiens, 1985.

BRUZARD Armand, « Notice sur la source de Massingy-lès-Vitteaux », *Bulletin de la Société des Sciences de Semur*, 3, Semur-en-Auxois, 1866, p. 65-75.

BUISSON André, *CAG, L'Ain*, AIBL, Paris, 1990.

BULLIOT Jacques-Gabriel, « Le Culte des Eaux sur les plateaux éduens », *Mémoires lus à la Sorbonne dans les séances extraordinaires du Comité impérial des Travaux historiques et des Sociétés savantes, Archéologie*, Imprimerie Nationale, Paris, 1868, p. 11-32.

BULLIOT Jacques-Gabriel, « La mission et le culte de saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen », *Mémoires de la Société Éduenne*, Autun, 16, 1888, p. 67-94 ; 17, 1889, p. 57-223 ; 18, 1890, p. 241-329 ; 19, 1891, p. 1-180.

BURNAND Yves, *Encyclopédie illustrée de la Lorraine, Les Temps anciens, 2, De César à Clovis*, Éditions Serpenoise, Presses Universitaires de Nancy, 1990.

BUTOR Michel, *Curriculum vitae*, Plon, 1996.

CAMBON Chantal et autres auteurs, *CAG, Le Tarn*, AIBL, Paris, 1995.

CAMPANILE Enrico, « L'étymologie du celtique **bard(h)os* », *Ogam*, 22-25, Rennes, 1970-1973, p. 235-236.

CAMPANILE Enrico, « Le celtique », dans: *Langues indo-européennes*, sous la dir. de Françoise BADER, CNRS, Paris, 1994, p. 297-318.

CAMUS Dominique, *Île de France*, Guide Arthaud, Paris, 1991.

CARCOPINO Jérôme, *Promenades historiques aux pays de la Dame de Vix*, L'Artisan du Livre, Paris, 1957a.

CARCOPINO Jérôme, « Seine et Séquanes », *CRAI*, séances de l'année 1957, Klincksieck, Paris, 1957b, p. 344-350.

CARNOY Albert, *Origines des Noms des Communes de Belgique, y compris les noms des rivières et principaux hameaux*, Éd. Universitas, Louvain, 1948 (A/J) et 1949 (K/Z), Belgique.

CARNOY Albert, *Dictionnaire étymologique du proto-indo-européen*, Bibliothèque du Muséon, 39, Université de Louvain, 1955.

CASSAGNE Jean-Marie et SEGUIN Stéphane, *Origine des Noms de Villes et Villages des Deux-Sèvres*, Jean-Michel Bordessoules, Saint-Jean-d'Angély, 2000.

CELLARD Jacques, *Trésors des noms de familles*, Belin, Paris, 1983.

JULES CÉSAR, *Guerre des Gaules*, trad. Léopold-Albert Constans, Les Belles Lettres, Paris, t. 1 (livres I-IV), 1955; t. 2 (livres V-VIII), 1959.

JULES CÉSAR, *La Guerre des Gaules*, trad. Maurice Rat, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

CHABERT Claude, LE GUEN Éric, MAINGONAT Georges, *La Fosse Dionne de Tonnerre*, Mémoire publié à l'occasion du colloque sur la plongée souterraine et les sciences spéléologiques, Tonnerre, 30-31 oct. 1982, Spéléo-Club de Paris, Club Alpin français, Paris, 1982.

CHAMBON Jean-Pierre, « Notes sur la toponymie celtique du Rouergue », *RIO*, 27, Éd. d'Artrey, Paris, 1975, p. 49-52.

CHAMBON Jean-Pierre et GREUB Yan, « Données nouvelles pour la linguistique gallo-romane: les légendes monétaires mérovingiennes », *BSLP*, 95/1, Paris, 2000, p. 147-182.

CHARRIÈRE G. et AUDIN Amable, « Le Pseudo-Plutarque avait raison », *Cahiers d'Histoire*, 8/4, Universités de Clermont-Lyon-Grenoble, Grenoble, 1963, p. 357-370 [sur la fondation de Lyon en rapport avec des corbeaux].

CHASSAING Augustin et JACOTIN Antoine, *Dictionnaire topographique du département de la Haute-Loire comprenant les noms de lieu anciens et modernes*, Imprimerie Nationale, Paris, 1907.

CHASTAGNOL André, *Inscriptions Latines de Narbonnaise*, II, *Antibes, Riez, Digne*, 44ᵉ suppl. à *Gallia*, CNRS, Paris, 1992.

CHASTANG C.-L., « Recherche de l'étymologie du nom d'Angoulême », *Mémoires de la Société archéologique de la Charente*, Angoulême, 1960, p. 97-107.

CHATEAUBRIAND François-René de, *Les Martyrs, suivis de remarques et de l'examen de l'ouvrage*, rééd., Siège de l'administration des Frères-réunis, Paris, 1851.

CHAURAND Jacques, *Histoire de la Langue française*, « Que-Sais-je? », P.U.F., Paris, 1969.

CHAURAND Jacques, « La Thèse de Lucien Beszard sur les noms de lieux habités du Maine », dans: *Archéologie, Toponymie*, Colloque du Mans (mai 1980), Actes du Colloque éd. par Marianne MULON et Jacques CHAURAND, SFO, Paris, 1981, p. 32-44.

CHAURAND Jacques, Compte rendu du livre de Guy VILLETTE, *Les Noms des Villes et des Villages d'Eure-et-Loir*, *NRO*, 23-24, SFO, Paris, 1994, p. 265-266.

CHAUSSERIE-LAPRÉE Jean (sous la dir. de), *Le Temps des Gaulois en Provence*, Ville de Martigues, Images En Manœuvres Éditions, Marseille, 2000.

CHAUSSERIE-LAPRÉE Jean, *Martigues, terre gauloise, entre Celtique et Méditerranée*, Errance, Paris, 2005.

CHERPILLOD André, *Dictionnaire étymologique des Noms géographiques*, Masson, Paris, 1986.

CHERPILLOD André, *Dictionnaire étymologique des Noms d'hommes et de dieux*, Masson, Paris, 1988.

CHEVALLIER Raymond, « Des dieux gaulois et gallo-romains aux saints du christianisme. Recherches sur la christianisation des cultes de la Gaule », dans: *La Patrie gauloise d'Agrippa au VI ème siècle*, Actes du colloque de 1981, L'Hermès, Lyon, 1983a, p. 283-326.

CHEVALLIER Raymond, *La Romanisation de la Celtique du Pô, Essai d'Histoire provinciale*, École française de Rome, 1983b.

CHEVALLIER Raymond (éd.), *Le Vicus gallo-romain*, Actes du Colloque, Caesarodunum, 2ᵉ éd., Errance, Paris, 1986.

CHEVALLIER Raymond (éd.), *Les Eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines*, Actes du Colloque des 28-30 sept. 1990, *Caesarodunum*, 26, Université de Tours, 1992.

CHEVROT Jean-François et TROADEC Jacques, *CAG, Le Cher*, AIBL, Paris, 1992.

CHOSSENOT Raphaëlle, *CAG, La Marne*, AIBL, Paris, 2004.

CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Chevalier au Lion (Yvain)*, publié par Mario ROQUES, Les Classiques français du Moyen-Âge, Champion, Paris, 1965.

C.I.L. = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, voir à HIRSCHFELD Otto et MOMMSEN Théodore.

CLAVAL Jean-Claude (sous la dir. de), *Les lieux de culte antiques en Auvergne,* Catalogue de l'Exposition « Sanctuaires arvernes », Musée Bargoin, Éd. Volcans et C.E.R.A.A., Clermont-Ferrand, 1985.

CLAVEL-LÉVÊQUE Monique, « Le syncrétisme gallo-romain ; structures et finalités », dans : SARTORI Franco (sous la dir. de), *Praelectiones patavinae*, Istitudo di Storia antica, Université de Padoue, « L'erma » di Bretschneider, Rome, 1972, p. 91-134.

CLAVEL-LÉVÊQUE Monique, *Puzzle gaulois, les Gaules en mémoire (Images, Textes, Histoire)*, ALUB, 396, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

CLÉBERT Jean-Paul, *Provence antique*, 1, *Des origines à la conquête romaine* ; 2, *L'époque gallo-romaine*, Robert Laffont, Paris, 1966 et 1970.

CLÉBERT Jean-Paul, *Bestiaire fabuleux, dictionnaire du Symbolisme animal,* Albin Michel, Paris, 1971.

CLIQUET Dominique, *CAG, L'Eure*, AIBL, Paris, 1993.

COLBERT de BEAULIEU Jean-Baptiste et FISCHER Brigitte, *Recueil des Inscriptions gauloises, 4, Les Légendes monétaires*, CNRS, Paris, 1998.

COLLECTIF [Mme LEQUIME et autres auteurs], *Diges et son Histoire*, Diges, 1978.

COLLECTIF, *Grand, prestigieux sanctuaire de la Gaule*, Les Dossiers d'Archéologie, 162, juill.-août 1991.

COLLECTIF, *Les Druides*, AAN, hors-série n° 2, 2000.

CORBY Charles P., « L'Hydronymie de la Bretagne », *Ogam*, 15, Rennes, 1963, p. 93-102.

COROMINES Joan, « Du nouveau sur la Toponymie occitane », *Beitrage zur Namenforschung,* 8, Carl Winter, Heidelberg, 1973, p. 193-308.

COROT Henry, « Les Sources divinisées de la Côte-d'Or et la reprise des fouilles des Sources de la Seine », *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, 19, Dijon, 1927-1932, p. 243-268.

CORROCHER Jacques, « Les Eaux thermales de Vichy dans l'Antiquité », dans : *La Médecine en Gaule, Villes d'eaux, sanctuaires des eaux*, André PELLETIER éd., Picard, Paris, 1985, p. 25-38.

CORROCHER Jacques, PIBOULE Maurice et HILAIRE Monique, *CAG, L'Allier*, AIBL, Paris, 1989.

COTTE Henri-Jules, *Poissons et animaux aquatiques au temps de Pline, commentaires sur le livre IX de L'Histoire Naturelle de Pline*, P. Lechevalier, Paris, 1944 [passage sur les peuplades en rapport avec le nom celtique du castor].

COUDROT Jean-Louis et MOITRIEUX Gérard, « Une nouvelle représentation de Cernunnos et d'Hercule chez les Médiomatriques : Le pilier de Metz-Saint-Jacques (Moselle) », *RAE*, 43, Dijon, 1992, p. 386-390.

COUGNY Edmond, *Extraits des Auteurs grecs concernant l'histoire et la géographie des Gaules*, rééd., 1, Errance, Paris, 1986 ; 2 et 3, rééd. Errance, Paris, 1993.

COULON Gérard, *La Brenne antique*, Gibert-Clarey, Tours, 1973.

COULON Gérard, *Quand la Brenne était romaine*, Alan Sutton, Joué-lès-Tours, 2001.

COULON Gérard et HOLMGREN Jean, *CAG, L'Indre*, AIBL, Paris, 1992.

COURTALON Corinne (et autres auteurs), *Guide Bleu Paris*, Hachette, Paris, 1992.

COURTAUD Bernard, *Drevant, des gallo-romains à nos jours*, Comité des fêtes et d'animations culturelles, Drevant, 2002.

CRAVAYAT Paul, « Les Cultes indigènes dans la cité des Bituriges », *RAE*, 6, Dijon, 1955, p. 210-230.

CRAVAYAT Paul, « *Carantos*, dieu éponyme de Charenton », dans : *Mélanges Paul Cravayat, Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry*, Société d'Archéologie et d'Histoire du Berry, Bourges, 1969a, p. 7-9.

CRAVAYAT Paul, « Le dieu *Belenos* et le toponyme *Beaune*, un exemple limousin », dans : *Mélanges Paul Cravayat, Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry*, Société d'Archéologie et d'Histoire du Berry, Bourges, 1969b, p. 11-15.

CRAVAYAT Paul, LEBEL Paul et THÉVENOT Émile, « Une Dédicace à Apollon et Sirona découverte à Flavigny (Cher) », *RAE*, 7, 1956, Dijon, p. 318-331.

CRAVAYAT Paul et TARDY Fernand, « Le Culte des Eaux en Berry, Les Sources sacrées dans les départements du Cher et de l'Indre », *Mémoires de l'Union des Sociétés savantes de Bourges*, 1, Bourges, 1947-1948, p. 7-43.

CÜPPERS Heinz et autres auteurs, *La Civilisation romaine de la Moselle à la Sarre*, Éditions Philipp von Zabern, Mayence, 1983.

DARDE Dominique, *Nîmes antique*, Guides archéologiques de la France, Monum, Éditions du Patrimoine, Paris, 2005.

DAUZAT Albert, *La Toponymie française*, nouv. éd. revue, Payot, Paris, 1960.

DAUZAT Albert *Les Noms de Famille de France, traité d'anthroponymie française*, 3e éd., Guénégaud, Paris, 1977.

DAUZAT Albert, DESLANDES Gaston, ROSTAING Charles, *Dictionnaire étymologique des Noms de Rivières et de Montagnes en France*, Klincksiek, Paris, 1978.

DAUZAT Albert et ROSTAING Charles, *Dictionnaire étymologique des Noms de Lieux en France*, 2e éd., Guénégaud, Paris, 1978.

DAVALAN Chanoine, « Considérations sur le Culte des Saints-protecteurs du Bétail », *Bulletin de la Société polymathique du Morbihan*, Vannes, 1942, p. 1-12.

DEBAL Jacques, *Les Gaulois en Orléanais*, Bulletin de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais, n° hors-série, 1974.

DEBAL Jacques, *Cenabum Aurelianis Orléans*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1996.

DEGAVRE Jean, *Lexique gaulois, Recueil de mots attestés. transmis ou restitués et de leurs interprétations*, t. 1 et t. 2, *Mémoires de la SBÉC*, 9 et 10, Bruxelles, 1998.

DELACAMPAGNE Florence, *CAG, Le Calvados*, AIBL, Paris, 1990.

DELAMARRE Xavier, *Le Vocabulaire indo-européen, Lexique étymologique thématique*, Maisonneuve, Paris, 1984.

DELAMARRE Xavier, « Cosmologie indo-européenne, 'Rois du Monde' celtiques et le nom des druides », *Historische Sprachforschung*, 112, Göttingen, 1999, p. 32-38.

DELAMARRE Xavier, *Dictionnaire de la langue gauloise, une approche linguistique du vieux-celtique continental*, 2e éd. revue et augmentée, Errance, Paris, 2003.

DELESTRÉE Louis-Pol, *Monnayages et Peuples gaulois du Nord-Ouest*, Errance, Paris, 1996 [chapitre 10 sur le sanctuaire de Digeon à Morvillers-Saint-Saturnin, Somme, p. 88-96].

DELMAIRE Roland (sous la dir. de), *CAG, Le Pas-de-Calais*, AIBL, Paris, 1994.

DELOR Jean-Paul, *CAG, L'Yonne*, 89/1 et 89/2, AIBL, Paris, 2002.

DELPLACE Christiane, « La Zone cultuelle de Morvillers-Saint-Saturnin (Somme) », dans: *Les Sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le Monde méditerranéen*, Actes du Colloque de Saint-Riquier (8 au 11 novembre 1990) organisés par la Direction des Antiquités de Picardie et l'U.M.R. du C.N.R.S., Jean-Louis BRUNAUX éd., Errance, Paris, 1991, p. 196-198 [zone cultuelle de Digeon].

DEMOULE Jean-Paul (sous la dir. de), *La France archéologique, vingt ans d'aménagements et de découvertes*, Hazan, Paris, 2004.

DENAJAR Laurent, *CAG, L'Aube*, AIBL, Paris, 2005.

DENIEL Alain (trad.), *Le Chien du Forgeron*, Jean Picollec, Paris, 1991 [extraits de *La Razzia des vaches de Cooley*].

DENIEL Alain (trad.), *La Rafle des vaches de Cooley, récit celtique irlandais*, L'Harmattan, Paris, 1997.

DEONNA Waldemar, « Trois superlatif absolu. À propos du taureau tricornu et de Mercure triphallique », *L'Antiquité Classique*, 23/2, Bruxelles, 1954, p. 403 et s.

DEONNA Waldemar, « Talismans en bois de Cerfs », *Ogam*, 8, Rennes, 1956, p. 3-14.

DEPECKER Loïc, *Les Mots des Régions de France*, Belin, Paris, 1992.

DEROY Louis et MULON Marianne, *Dictionnaire des Noms de Lieux*, Dict. Le Robert, Paris, 1992.

DESBORDES Jean-Michel, « Un Problème de géographie historique: le *mediolanum* chez les Celtes », *RAC*, 10, Vichy, 1971, p. 187-201.

DESJARDINS Ernest, *Géographie historique et administrative de la Gaule romaine*, Hachette, Paris, t. 1, 1876; t. 2, 1878; t. 3, 1885.

DESNOYERS Michel, « Néris-les-Bains (Allier), Ville thermale gallo-romaine », dans: *La Médecine en Gaule, Villes d'eaux, sanctuaires des eaux* (André PELLETIER éd.), Picard, Paris, 1985, p. 39-62.

DEYTS Simone, *Le Culte des Sources en Bourgogne, La Côte-d'Or*, Diplôme d'Études Supérieures, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Dijon, 1961.

DEYTS Simone, *Sanctuaires et Cultes des divinités des sources à l'époque gallo-romaine en Bourgogne*, Thèse de Doctorat de troisième cycle, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Dijon, 1967.

DEYTS Simone, « À propos d'une statue en bois des Sources de la Seine », *RAE*, 21, Dijon, 1970, p. 437-460.

DEYTS Simone, « Sources sacrées du Pays éduen », *ABSS*, communications présentées au 40e congrès, Société Éduenne, Autun, 1971, p. 59-64.

DEYTS Simone, *Sculptures gallo-romaines mythologiques et religieuses du Musée Archéologique de Dijon*, Inventaire des Collections publiques françaises, 20, Éditions des Musées nationaux, Paris, 1976.

DEYTS Simone, *Les Bois sculptés des Sources de la Seine*, 42e suppl. à *Gallia*, CNRS, Paris, 1983.

DEYTS Simone, *Le Sanctuaire des Sources de la Seine*, Musée archéologique de Dijon, Dijon, 1985.

DEYTS Simone, « Cultes et Sanctuaires des Eaux en Gaule », *Archeologia*, 37, 1986, Varsovie, 1987, p. 9-30.

DEYTS Simone, « Les Ex-voto de guérison en Gaule », dans: *La Médecine dans l'Antiquité, Dossiers Histoire et Archéologie*, 123, janv. 1988, p. 82-87.

DEYTS Simone, *Images des Dieux de la Gaule*, Errance, Paris, 1992a.

DEYTS Simone, « Sources sacrées, stations thermales et ex-voto de guérison en Gaule romaine », dans: *Les Eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines*, Actes du Colloque des 28-30 sept. 1990, éd. par R. CHEVALLIER, *Caesarodunum*, 26, Université de Tours, 1992b, p. 55-66.

DEYTS Simone, « Le Culte des Eaux en Gaule du Sud », dans: *L'Eau et les Hommes en Méditerranée et en Mer Noire dans l'Antiquité, de l'époque mycénienne au règne de Justinien*, Actes du Congrès international d'Athènes, mai 1988, éd. par Gilbert ARGOUD, Lila MARANGOU, Vassilis PANAYOTOPOULOS, Christiane VILLAIN-GANDOSSI, Centre Européen de Coordination, de Recherche et de Documentation en Sciences sociales de Vienne, Centre National de Recherches sociales d'Athènes, Centre de Recherches Néo-Helléniques du FNRS de Grèce, Athènes, 1992c, p. 197-205.

DEYTS Simone, *Un Peuple de Pèlerins, Offrandes de pierre et de bronze des Sources de la Seine*, RAE, 13e suppl., Dijon, 1994.

DEYTS Simone et autres auteurs, *À la Rencontre des Dieux gaulois, un défi à César*, catalogue de l'exposition du Musée Archéologique Henri-Prades et du Musée des Antiquités nationales, Musée archéologique de Dijon, Dijon, 1998.

DEYTS Simone, « Vertault à travers ses sculptures », *Bulletin archéologique et historique du Châtillonnais*, 6e série, 7, Châtillon-sur-Seine, 2004, p. 43-85.

DIEZ Frédéric, *Grammaire des Langues romanes*, trad. A. Brachet, G. Paris et A. Morel-Fatio, Franck, Paris, 1874-1876.

DION Roger, *Les Frontières de la France*, Hachette, Paris, 1947.

DONTENVILLE Henri (sous la dir. de), *La France mythologique*, Tchou, Paris, 1966.

DONTENVILLE Henri, *Histoire et Géographie mythiques de la France*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1973.

DORNIC François (sous la dir. de), *Histoire du Mans et du Pays manceau*, Privat, Toulouse, 1975.

DOTTIN Georges, *Manuel pour servir à l'Étude de l'Antiquité celtique*, É. Champion, Paris, 1915.

DOTTIN Georges, *La Langue gauloise*, Klincksieck, Paris, 1920a.

DOTTIN Georges, « Le celtique *clocca* », *RÉA*, 22, Feret, Bordeaux, 1920b, p. 39-40.

DOTTIN Georges, « Sur les noms d'animaux dans l'onomastique gauloise », *ABR, Mélanges bretons et celtiques offerts à M. J. Loth*, Plihon et Hommay, Rennes, 1927, p. 92-98.

DRIOUX Georges, *Cultes indigènes des Lingons*, Auguste Picard, Paris, 1934.

DUBOIS Claude-Gilbert, « 'Nos ancêtres les Gaulois', le développement d'un mythe, des origines nationales au 16e siècle », dans: *Nos Ancêtres les Gaulois*, Actes du Colloque international de Clermont-Ferrand, recueillis et présentés par Paul VIALLANEIX et Jean EHRARD, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 13, 1982, p. 19-27.

DUBOIS Louis et TRAVERS Julien, *Glossaire du patois normand*, A. Hardel, Caen, 1856.

DUCOURTHIAL Guy, *La Pomme*, « Bibliothèque des Symboles », Pardès, Puiseaux, 1996.

DUFOUR Gérard, « Rencontre avec le Site de Vendeuil-Caply (Oise) », *Celticum*, 9, Rennes, 1964, p. 229-238.

DUFOURNET Paul, « Le dieu Vintius protecteur des Nautoniers à Seyssel (Ain et Haute-Savoie) », dans: Raymond CHEVALLIER éd., *Mélanges offerts à Roger Dion, Littérature gréco-romaine et Géographie historique*, Picard, Paris, 1974, p. 379-405.

DUGUET Jacques, *Noms de lieux des Charentes, Introduction à la Toponymie*, Bonneton, Paris, 1995.

DUMÉZIL Georges, *Le Festin d'Immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paul Geuthner, Paris, 1924.

DUMÉZIL Georges, *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Latomus, 31, Bruxelles, 1958.

DUMÉZIL Georges, *Mythe et épopée*, 3, *Histoires romaines*, Gallimard, Paris, 1973 [« Le Puits de *Nechtan* », p. 27-31].

DUMÉZIL Georges, *Mythe et épopée I. II. III.*, rééd., Quarto, Gallimard, Paris, 1995.

DUMONTET Monique et ROMEUF Anne-Marie, *Ex-voto gallo-romains de la Source des Roches à Chamalières*, Musée Bargoin, Clermont-Ferrand, 1980.

DUPRAZ Joëlle et FRAISSE Christel, *CAG, L'Ardèche*, AIBL, Paris, 2001.

DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Bordas, Paris, 1969.

DURU L.-M. abbé, *Bibliothèque historique de l'Yonne, ou Collection de légendes, chroniques et documents divers...*, Société des Sciences historiques et naturelles de l'Yonne, Auxerre, 1, 1850.

DUSSOT Dominique, *CAG, La Creuse*, AIBL, Paris, 1989.

DUVAL Paul-Marie, « Chronique gallo-romaine », *RÉA*, 25, Féret, Bordeaux, 1923, p. 174 [note sur le dieu *Albarinus*].

DUVAL Paul-Marie, *Paris antique, des Origines au troisième Siècle*, Hermann, Paris, 1961.

DUVAL Paul-Marie, « Chronique gallo-romaine », *RÉA*, 64, 1962, p. 331 [note sur le nom des Silvanectes, *Sulbanectes* ou *Ulbanectes*: problème de la chute du *s-* initial en gaulois].

DUVAL Paul-Marie, « Mythologie celtique », dans: *Mythologies des montagnes, des forêts et des îles*, sous la dir. de Pierre GRIMAL, Larousse, Paris, 1963, p. 3-31.

DUVAL Paul-Marie, *Les Sources de l'Histoire de France des origines à la fin du XVe siècle*, 1, *La Gaule jusqu'au milieu du Ve siècle*, Picard, Paris, 1971.

DUVAL Paul-Marie, *Les Dieux de la Gaule*, nouv. éd., Payot, Paris, 1976.

DUVAL Paul-Marie, « Cernunnos, le dieu aux bois de cerf », article dans: BONNEFOY Yves (sous la direction de), *Dictionnaire des Mythologies et des religions des sociétés traditionnelles*, Flammarion, Paris, 1981, p. 150-152.

DUVAL Paul-Marie, *Travaux sur la Gaule (1946-1986)*, Collection de l'École française de Rome, 116, Palais Farnèse, 1989.

DUVAL Paul-Marie et PINAULT Georges, *Recueil des Inscriptions gauloises*, 3, *Les Calendriers (Coligny, Villards d'Héria)*, CNRS, Paris, 1986.

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la Langue latine*, 4e éd., Klincksieck, Paris, 1985.

ESPÉRANDIEU Émile, puis LANTIER Raymond (à partir de 1947), puis DUVAL Paul-Marie (1981), *Recueil général des Bas-Reliefs de la Gaule romaine*, t. 1, 1907 ; t. 2, 1908 ; t. 3, 1910 ; t. 4, 1911 ; t. 5, 1913 ; t. 6, 1915 ; t. 7, 1918 ; t. 8, 1922 ; t. 9, 1925 ; t. 10, 1928 ; t. 11, 1938, Imprimerie Nationale, Paris ; t. 12, 1947 ; t. 13, 1949 ; t. 14, 1955 ; t. 15, 1966 ; t. 16, 1981, Presses Universitaires de France, Paris.

EUSKIRCHEN Marion, *Epona*, Bericht der Römisch-Germanischen Kommission, 74, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 1994.

EVANS D. Ellis, *Gaulish personal Names, a Study of some Continental Celtic Formations*, Clarendon Press, Oxford, 1967.

EVANS D. Ellis, « Celtic **baido-* », *ÉC*, 12/2, Les Belles Lettres, Paris, 1970-1971, p. 507-509 [sur un nom celtique du sanglier].

EVEN Arzel et LE ROUX Françoise, « Notes sur le Mercure celtique », *Ogam*, n° 24, Rennes, 1952, p. 289-297 et 306.

EYDOUX Henri-Paul, *Lumières sur la Gaule*, Plon, Paris, 1960.

EYDOUX Henri-Paul, *Résurrection de la Gaule*, Plon, Paris, 1961.

FABRE Paul, *Noms de Lieux du Languedoc, Introduction à la toponymie*, Bonneton, Paris, 1995.

FABRE Paul, *Les Noms de Personnes en France*, « Que Sais-Je ? », P.U.F., Paris, 1998.

FABRE Paul, *Dictionnaire des Noms de Lieux des Cévennes*, Bonneton, Paris, 2000.

FAGES Brieuc, *CAG, Le Lot-et-Garonne*, AIBL, Paris, 1995.

FALC'HUN François, *Les Noms de Lieux celtiques, troisième série, nouvelle méthode de recherche en toponymie celtique*, Éditions Armoricaines, Plabennec, 1979.

FANAUD Louis, *Voies romaines et vieux Chemins en Bourbonnais*, Moulins, 1960.

FAUDUET Isabelle, « Sanctuaires associés à l'eau en Gaule Centrale », dans : *Les Eaux thermales et les Cultes des Eaux en Gaule et dans les Provinces voisines*, Actes du Colloque des 28-30 septembre 1990, éd. par Raymond CHEVALLIER, *Caesarodunum*, 26, Université de Tours, 1992, p. 199-206.

FAUDUET Isabelle, *Les Temples de tradition celtique en Gaule romaine*, Errance, Paris, 1993a.

FAUDUET Isabelle, *Atlas des Sanctuaires romano-celtiques de Gaule, Les fanums*, « Archéologie Aujourd'hui », Errance, Paris, 1993b.

FAURE-BRAC Odile, *CAG, La Haute-Saône*, AIBL, Paris, 2002.

FÉLICE Raoul de, *Les Noms de nos rivières, leur origine, leur signification*, Champion, Paris, 1906.

FÉNIÉ Bénédicte et Jean-Jacques, *Toponymie gasconne*, Éd. Sud-Ouest, Bordeaux, 1992.

FÉNIÉ Bénédicte et Jean-Jacques, *Dictionnaire des Pays et Provinces de France*, Éd. Sud-Ouest, Rennes, 2000.

FÉNIÉ Bénédicte et Jean-Jacques, *Toponymie provençale*, Éd. Sud-Ouest, Bordeaux, 2002.

F.E.W. = *Französisches etymologisches Wörterbuch*, voir à WARTBURG Walther von.

FICHES Jean-Luc (sous la dir. de), *Les Agglomérations gallo-romaines en Languedoc-Roussillon*, 1 et 2, Monographies d'Archéologie Méditerranéenne, 13 et 14, Lattes, 2002.

FICHTL Stephan, « Relations entre sanctuaires et sites fortifiés en Picardie et Haute-Normandie », *Les Sanctuaires celtiques et le Monde méditerranéen*, Dossiers de Protohistoire, 3, Errance, Paris, 1991, p. 22-27.

FICHTL Stephan, *Les Gaulois du nord de la Gaule (150-20 av. J.-C.)*, Errance, Paris, 1994.

FICHTL Stephan, *La Ville celtique (Les oppida de 150 av. J.-C. à 15 ap. J.-C.)*, Errance, Paris, 2000.

FINCKER Myriam et TASSAUX Francis, « Les grands sanctuaires 'ruraux' d'Aquitaine et le culte impérial », *MÉFR*, 104, Rome, 1992, p. 41-76.

FISCHER Brigitte, « Bulletin de Numismatique », *ÉC*, 18, 1981, p. 352 [attestation du nom *Epadvmnaca* sur des monnaies].

FISCHER Brigitte, « Bulletin de Numismatique celtique (1985-1989) », *ÉC*, 26, CNRS, Paris, 1989, p. 219-254.

FLEURIOT Léon, « Mélanges vieux-bretons », *ÉC*, 9/1, Les Belles Lettres, Paris, 1960, p. 155-189.

FLEURIOT Léon, *Dictionnaire des Gloses en vieux-breton*, Klincksieck, Paris, 1964.

FLEURIOT Léon, « Le vocabulaire de l'inscription gauloise de Chamalières », *ÉC*, 15/1, Les Belles Lettres, Paris, 1976-1977, p. 173-190.

FLEURIOT Léon, « Brittonique et gaulois durant les premiers siècles de notre ère », dans : *Étrennes de Septantaine, travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts à Michel Lejeune par un groupe de ses élèves*, Klincksieck, Paris, 1978, p. 75-83.

FLEURIOT Léon, « Bibliographie, compte rendu de l'article de Kurt BALDINGER, *Graphie und Etymologie. Die Graphien g-, w- und v- als Varianten im Afr* paru dans les *Mélanges offerts à Carl Theodor Gossen* », *ÉC*, 16, CNRS, Paris, 1979, p. 294-295 [à propos des mots d'origine gauloise à initiale v- ou g-].

FLEURIOT Léon, *Les Origines de la Bretagne*, Payot, Paris, 1980.

FLEURIOT Léon, « Du gaulois au breton ancien en Armorique », *Société archéologique du Finistère*, 109, Quimper, 1981, p. 165-194.

FLEURIOT Léon, « Notes sur le celtique antique », *ÉC*, 19, CNRS, Paris, 1982, p. 121-128.

FLEURIOT Léon, « Celtoromanica in the Light of the Newly Discovered Celtic Inscriptions », *ZCP*, 44, Halle, 1991, p. 1-35.

FLOBERT Pierre, « *Lugudunum*: Une étymologie gauloise de l'Empereur Claude », *RÉL*, 46, Les Belles Lettres, Paris, 1968, p. 264-280.

FLOBERT Pierre, « L'apport lexical du gaulois au français: questions de méthode », dans: *Nomina Rerum, Hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, L.A.M.A., 13, Université de Nice Sophia-Antipolis, Centre de Recherches comparatives sur les Langues de la Méditerranée ancienne, 1994, p. 201-208.

FLOBERT Pierre, « Bibliographie », Compte rendu du livre de Pierre-Yves LAMBERT, *La Langue gauloise*, *ÉC*, 31, 1995, CNRS, Paris, 1996, p. 266-269.

FLOTTÉ Pascal, *CAG*, *Metz*, AIBL, Paris, 2005.

FLOTTÉ Pascal et FUCHS Matthieu, *CAG*, *LeBas-Rhin*, AIBL, Paris, 2000.

FLOTTÉ Pascal et FUCHS Matthieu, *CAG*, *La Moselle*, AIBL, Paris, 2004.

FLUTRE Louis-Fernand, *Recherches sur les Éléments prégaulois dans la toponymie de la Lozère*, Annales de l'Université de Lyon, Les Belles Lettres, Paris, 1957.

FLUTRE Louis-Fernand, *Table des noms propres avec toutes leurs variantes figurant dans les romans du Moyen Âge écrits en français ou en provençal et actuellement publiés ou analysés*, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, Poitiers, 1962.

FONTAINE Jean-Pierre, *Tonnerre, de la Fosse Dionne à Saint-Pierre, histoires, légendes, explorations*, Société d'Archéologie et d'Histoire du Tonnerrois, Tonnerre, 1997.

FOUET Georges et SOUTOU André, « Une cime pyrénéenne consacrée à Jupiter: le Mont-Sacon (Hautes-Pyrénées) », *Gallia*, 21, Paris, 1963, p. 275-294.

FRÉMY Dominique et Michèle, *Quid*, Robert Laffont, Paris, 1997.

GAFFIOT Félix, *Dictionnaire illustré latin-français*, Hachette, rééd., Paris, 1978.

GAGNEUX Marguerite, « Seaux en bois d'if », dans: *Le Vin, nectar des dieux, génie des hommes*, sous la dir. de Jean-Pierre BRUN, Matthieu POUX, André TCHERNIA, Infolio éditions, Gollion (Suisse), 2004, p. 188-189.

GAGNEUX Renaud, ANCKAERT Jean, CONTE Gérard, *Sur les Traces de la Bièvre parisienne, promenades au fil d'une rivière disparue*, Éditions Parigramme, Paris, 2002.

GAGNY Anita, *Dictionnaire du français régional de Savoie (Savoie, Haute-Savoie)*, Bonneton, Paris, 1993.

GAILLARD Hervé, *CAG*, *La Dordogne*, AIBL, Paris, 1997.

GALEY Bernard C., *L'Étymo-jolie, Origines surprenantes des mots de tous les jours*, Tallandier, Paris, 1991.

GAMILLSCHEG Ernst, *Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache*, nouv. éd., C. Winter, Heidelberg, 1969.

GANET Isabelle, *CAG*, *Les Hautes-Alpes*, AIBL, Paris, 1995.

GARRUS René, *Les Étymologies surprises*, Belin, Paris, 1988.

GAUTHIER Pierre, *Noms de Lieux du Poitou, Introduction à la toponymie*, Bonneton, Paris, 1996.

GENDRON Stéphane, *Noms de lieux du Centre*, Bonneton, Paris, 1998.

GENDRON Stéphane, *L'Origine des noms de lieux en France, Essai de toponymie*, Errance, Paris, 2003.

GENDRON Stéphane, *Les Noms de lieux de l'Indre*, Académie du Centre et CREDI Éditions, s. l., 2004.

GIMARD Georges, « Aime, capitale des Ceutrons, en Tarentaise gallo-romaine », *Archéologia*, 103, fév. 1977, p. 41-48.

GLANVILLE M. de, « Note sur des constructions romaines trouvées à Glanville, près de Pont-L'Évêque », *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, 2e série, second vol., 1840-1841, Hardel, Caen, 1841, p. 428-429, et hors-texte (plan).

GOUDINEAU Christian (et autres auteurs), *Redécouverte des Gaulois*, « Les Éclats du passé », Errance, Paris, 1995.

GOUDINEAU Christian, *Regard sur la Gaule*, Errance, Paris, 1998.

GOUDINEAU Christian, « Les Sanctuaires gaulois: relecture d'inscriptions et de textes », dans: *Les Sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, Actes du Colloque de St-Riquier (8 au 11 nov. 1990), éd. par Jean-Louis BRUNAUX, Errance, Paris, 1991, p. 250-256.

GOUDINEAU Christian, *Par Toutatis! Que reste-t-il de la Gaule?*, « L'Avenir du Passé », Éd. du Seuil, Paris, 2002.

GOUDINEAU Christian et PEYRE Christian, *Bibracte et les Éduens, À la découverte d'un Peuple gaulois*, Errance, Paris, 1993.

GOUGENHEIM Georges, *Les Mots Français dans l'histoire et dans la vie*, Picard, Paris, t. 1, 1962; t. 2, 1966; t. 3, 1975.

GOURVEST Jacques, « Le Culte de *Belenos* en Provence occidentale et en Gaule », *Ogam*, 6, Rennes, 1954, p. 257-262.

GRAS Pierre et RICHARD J., « À propos du '*castrum*' de Dijon, Les anciens lits du torrent de Suzon », *RAE*, 1, Dijon, 1950, p. 76-87.

GREEN Miranda Jane, *Mythes celtiques*, « Points », éd. du Seuil, Paris, 1995.

GRÉMAUD Gabriel, « Trouvailles gallo-romaines en Côte-d'Or (1953) », *RAE*, 5, Dijon, 1954, p. 194-197

[sur la découverte d'une statue à Gissey-sur-Ouche, dans le lit du ruisseau *la Sirène*].

GRENELLE Antoine, *Guide Kronenbourg de la Bourgogne authentique*, Éd. Ramsay, Paris, 1982.

GRENIER Albert, *Les Gaulois*, Payot, Paris, 1945.

GRENIER Albert, « Aspects de la religion romaine en Provence », *AIBL*, Klincksieck, Paris, 1954, p. 328-335.

GRENIER Albert, *Carte Archéologique de la Gaule romaine, 12, Aude*, AIBL, CNRS, Paris, 1959.

GRENIER Albert, *Manuel d'Archéologie gallo-romaine*, 4e partie, *Les Monuments des eaux*, Picard, Paris, 1960.

GREVISSE Maurice, *Le bon Usage, Grammaire française avec des remarques sur la langue française d'aujourd'hui*, 9e éd. revue, J. Duculot, Gembloux, Belgique, 1969.

GRICOURT Daniel et HOLLARD Dominique, « Taranis, le dieu celtique à la roue, remarques préliminaires », *Dialogues d'Histoire ancienne*, 16/2, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1990, p. 275-320.

GRUEL Katherine, *La Monnaie chez les Gaulois*, Errance, Paris, 1989.

GRUEL Katherine et BROUQUIER-REDDÉ Véronique (sous la dir. de), *Le Sanctuaire de Mars Mullo, Allonnes (Sarthe)*, Éditions de la Reinette, Le Mans, 2003.

GUÉNIN G., « La Déesse gallo-romaine des Eaux », *Bulletin de la Société Académique de Brest*, Brest, 1909-1910, p. 75-121.

GUIART Jules, « La Gaule et la Médecine gauloise, 2, Les Villes d'Eau de la Gaule Romaine », *Biologie Médicale*, 28, sept.-oct. 1938, p. 421-468.

GUIRAND Félix (sous la dir. de), *Mythologie générale*, Larousse, Paris, 1937.

GUIRAUD Pierre, *L'Étymologie*, 3e éd., « Que Sais-Je? », P.U.F., Paris 1972.

GUYONVARC'H Christian-J., « **Glanos, -a, -on* », VVC, *Ogam*, 7/2, Rennes, 1955a, p. 193.

GUYONVARC'H Christian-J., « *Grannos* », VVC, *Ogam*, 7/6, Rennes, 1955b, p. 419-420.

GUYONVARC'H Christian-J., « *Grenda, -as*, 'poil, barbe' », VVC, *Ogam*, 8, Rennes, 1956, p. 79.

GUYONVARC'H Christian-J., « Le Nom des *Eburones, Eburovices*; irl. *ibar*, gall. *Efior*, bret. *Evor* 'if' », NÉLCG, *Ogam*, 11, Rennes, 1959a, p. 39-42.

GUYONVARC'H Christian-J., « Le Problème du *Borvo* gaulois: mot ligure ou celtique? », NÉLCG, *Ogam*, 11, Rennes, 1959b, p. 164-170.

GUYONVARC'H Christian-J., « Le nom de *Glanum* Saint-Rémy-de-Provence (B.-du-R.); irlandais, gallois, cornique, breton *glan* 'pur' » », NÉLCG, *Ogam*, 11, Rennes, 1959c, p. 279-284.

GUYONVARC'H Christian-J., « **Nemos, nemetos, nemeton*, les noms celtiques du 'ciel' et du 'sanctuaire' », NÉLCG, *Ogam*, 12, Rennes, 1960a, p. 185-197.

GUYONVARC'H Christian-J., « *Lanon* et dérivé *lan(n)os* », VVC, *Ogam*, 12, Rennes, 1960b, p. 403-404 et 531-532.

GUYONVARC'H Christian-J., « *Mediolanum Biturigum*. Deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée, 1, Le nom des *Bituriges*; 2, *Mediolanum* », *Ogam*, 13, Rennes, 1961, p. 137-158.

GUYONVARC'H Christian-J., « Le Théonyme gaulois *Belisama*, 'La très brillante' », *Ogam*, 14, Rennes, 1962, p. 161-167.

GUYONVARC'H Christian-J., « (Mars) *Albiorix* 'Roi du Monde' », NÉLCG, 18, *Ogam*, 15, Rennes, 1963a, p. 369-376.

GUYONVARC'H Christian-J., « Notes de Toponymie gauloise, 1, Le toponyme gaulois *dunum* », *Celticum*, 6, Actes du 3ème Colloque international d'études gauloises, celtiques et protohistoriques, Châteaumeillant-Bourges (Cher), 27-30 juillet 1962, *Ogam*, Rennes, 1963b, p. 363-376.

GUYONVARC'H Christian-J., « Gaulois *Baco/Bago*, le dieu 'distributeur'? », NÉLCG, 19, *Ogam*, 16, Rennes, 1964a, p. 195-199.

GUYONVARC'H Christian-J., « Le nom des *Trinci* gaulois », *Celticum*, 9, Ogam, Rennes, 1964b, p. 325-328.

GUYONVARC'H Christian-J., « Remarques sur le nom des Druides, **dru(-u)id-es*, les 'très savants' », *Ogam*, 18, Rennes, 1966a, p. 111-114.

GUYONVARC'H Christian-J., « Apollon *Virotutis*, irlandais *tuath* et *tuas*, breton *tus*; gallois et breton *tud* », *Ogam*, 18, Rennes, 1966b, p. 311-323.

GUYONVARC'H Christian-J., « La 'pierre', l''ours' et le 'roi'. Gaulois *artos*, irlandais *art*, gallois *arth*, breton *arzh*. Le nom du roi *Arthur* », *Celticum*, 16, 1967, p. 215-238.

GUYONVARC'H Christian-J., « Gaulois *alauda*, « alouette », breton *alc'houeder*, *Ogam*, XX, Rennes, 1968a, p. 357-360.

GUYONVARC'H Christian-J., « Sur un nom du « castor » (**abonako-s*) en breton et dans les langues celtiques », *Ogam*, XX, Rennes, 1968b, p. 368-374.

GUYONVARC'H Christian-J., « Un terme du vocabulaire religieux antique et sa déchéance moderne; le nom du « barde » dans les langues celtiques: gaulois *bardos*, irlandais *bard*, gallois *bardd*, cornique *barth*, breton *barzh* », *Ogam*, 22-25, Rennes, 1970-1973, p. 271-283.

GUYONVARC'H Christian-J., « Celtique ancien *Alauna, Alouna, Alonna* », *ABR*, 79, 1972, p. 865-886.

GUYONVARC'H Christian-J., « La Gaule », dans: DILLON Myles, CHADWICK Nora K., *Les Royaumes celtiques*, Fayard, Paris, 1974, p. 341-382.

GUYONVARC'H Christian-J. (trad.), *Textes mythologiques irlandais*, *Celticum* 11/1, t. 2, Rennes, 1980.

GUYONVARC'H Christian-J., « Esquisse d'une étude sur la notion d''État' et de 'Patrie' chez les Celtes continentaux et insulaires », dans : *La Patrie gauloise d'Agrippa au VI[e] siècle*, Actes du Colloque (Lyon 1981), éd. par Michel RAMBAUD, L'Hermès, Université Jean-Moulin, Lyon, 1983, p. 241-263.

GUYONVARC'H Christian-J., *Magie, Médecine et divination chez les Celtes*, Payot, Paris, 1997.

GUYONVARC'H Christian-J., voir aussi à LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J.

HAINARD Robert, *Mammifères sauvages d'Europe, Insectivores, Chéiroptères, Carnivores*, 4[e] éd., Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1989.

HAMLIN Franck R., avec la collabor. d'André CABROL, *Les Noms de Lieux du département de l'Hérault, nouveau dictionnaire topographique et étymologique*, Lacour, Nîmes, 1988.

HAMM Gilles, *CAG, La Meurthe-et-Moselle*, AIBL, Paris, 2004.

HAMON Albert, *Les Mots du français*, Hachette, Paris, 1992.

HANNEZO J., « Les Noms celtiques des Sources du Département de l'Ain », *Bulletin de la Société des Naturalistes de l'Ain*, 29, Bourg, 1911, p. 47-56.

HARMAND Jacques, *Les Celtes au second âge du Fer*, Nathan, Paris, 1970.

HARMAND Jacques, *Vercingétorix*, Fayard, Paris, 1984.

HATT Jean-Jacques, « La Vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du *labarum* », *Latomus*, 9, 1950, p. 427-436.

HATT Jean-Jacques, « *Brocomagus* à l'époque romaine », *Saisons d'Alsace*, 23, 1967, p. 283-302.

HATT Jean-Jacques, « Les dieux gaulois en Alsace », *RAE*, 22, Dijon, 1971a, p. 187-276 [en particulier sur le dieu *Vosegos* et *Nerios*].

HATT Jean-Jacques, « Le Père Rhin », *Les Dieux gaulois en Alsace*, *RAE*, 22/1-2, Dijon, 1971b, p. 273-274.

HATT Jean-Jacques, « Les divinités indigènes dans les districts alpins à l'époque romaine (Alpes Grées et Pennines, Alpes Cottiennes, Alpes Maritimes) », *Atti*, 7, Milan, 1975-1976, p. 353-364.

HATT Jean-Jacques, *La Tombe gallo-romaine, recherches sur les inscriptions et les monuments funéraires gallo-romains des trois premiers siècles de notre ère, suivi de Les Croyances funéraires des Gallo-Romains d'après la décoration des tombes*, Picard, rééd., 1986.

HATT Jean-Jacques, *Mythes et Dieux de la Gaule*, 1, *Les Grandes Divinités masculines*, Picard, Paris, 1989.

HATT Jean-Jacques, *Mythes et Dieux de la Gaule*, 2, site http://jeanjacqueshatt.free.fr, 2005.

HAUDRY Jean, *Les Indo-Européens*, 2[ème] éd., P.U.F., « Que Sais-Je ? », Paris, 1985.

HAUDRY Jean, *La Religion cosmique des Indo-Européens*, Archè, Les Belles Lettres, Milan-Paris, 1987.

HENRY Victor, *Lexique étymologique des termes les plus usuels du breton moderne*, Plihon et Hervé, Rennes, 1900.

HIERNARD Jean et SIMON-HIERNARD Dominique, *CAG, Les Deux-Sèvres*, AIBL, Paris, 1996.

HIRSCHFELD Otto, *Corpus inscriptionum latinarum*, XII, *Inscriptiones Galliae narbonensis*, Georg Reimer, Berlin, 1888 [=*C.I.L.*].

HIRSCHFELD Otto et ZANGEMEISTER Charles, *Corpus inscriptionum latinarum*, XIII, *Inscriptiones Trium Galliarum et Germaniarum latinae*, Georg Reimer, Berlin, 1899, 1901, 1904, 1905, 1906, 1907, 1916, 1933, 1943 (=*C.I.L.*].

HOLDER Alfred, *Alt-Celtischer Sprachschatz*, 1-3, B. G. Taubner, Leipzig, 1896, 1904 et 1907.

HOLMGREN Jean, « Prospection aérienne en Bas-Berry, campagne 1986 », *L'Indre et son passé, Bulletin du groupe d'Histoire et d'Archéologie de Buzançais*, 18, 1986, p. 39-46 [sur le site de *Diou*, p. 42 er 46].

HOURCADE David, AUPERT Pierre, POIRIER Philippe, *Les Thermes antiques de Chassenon, Charente*, Itinéraires du Patrimoine, Direction régionale des affaires culturelles de Poitou-Charentes, Geste éditions, La Crèche, 2004.

HUBERT Henri, *Divinités gauloises, Sucellus et Nantosuelta, Epona, Dieux de l'Autre Monde*, Macon, 1925.

HUBERT Henri, *Les Celtes et l'Expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène*, rééd., Albin Michel, Paris, 1974.

HUBERT Henri, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la Civilisation celtique*, rééd., Albin Michel, Paris, 1989.

HUBERT Jean, « Sources sacrées et sources saintes », *CRAI*, séances de l'année 1967, Klincksieck, 1967, p. 567-573.

HUBSCHMIED Johannes U., « Zeugen für das späte Aussterben des Gallischen », *VR*, 3, Max Niehans Verlag, Zürich & Leipzig, 1938, p. 66-75 [sur les noms en rapport avec le cerf].

HUBSCHMIED Johannes U., « Sur les noms de rivières identiques à des noms d'animaux », *RIO*, 7, Éd. d'Artrey, Paris, 1955, p. 171-188.

HUCHER Eugène, *L'Art gaulois ou les Gaulois d'après leurs médailles*, A. Morel, Paris, 1, 1868 ; 2, 1873.

HUET G., « *Neptunus*-Lutin », *Le Moyen Âge*, 14, Paris, 1901, p. 31-35.

HUGO Victor, *La Légende des Siècles* (1883), éd. Léon Cellier, Garnier-Flammarion, Paris, 1967.

IMBS Paul (sous la dir. de), *Trésor de la Langue française*, t. 1 à 7, Klincksieck, Paris : 1971 (t. 1), 1973 (t. 2), 1974 (t. 3), 1975 (t. 4), 1977 (t. 5), 1978 (t. 6), 1979 (t. 7) (Voir à QUEMADA Bernard pour les t. 8 à 16).

IVANOV Viatcheslav et TOPOROV Vladimir, « Le Mythe indo-européen du dieu de l'Orage poursuivant le serpent : reconstitution du schéma », dans : *Échanges*

et Communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, II, Mouton, Paris, 1970, 1180-1206.

IZARRA François de, *Hommes et Fleuves en Gaule romaine*, Errance, Paris, 1993.

JACCARD Henri, *Essai de Toponymie, Origine des Noms de Lieux habités et des Lieux-dits de la Suisse romande*, 1906, rééd., Slatkine, Genève, 1985.

JANNET Monique (sous la dir. de), *Les Sources de la Seine, un sanctuaire gaulois*, Musée Archéologique, Dijon, 2001.

JEANNIN Yves, « Mandeure (Doubs) », dans: *Les Agglomérations secondaires en Franche-Comté romaine*, sous la dir. de Michel MANGIN, Bernard JACQUET, Jean-Paul Jacob, ALUB, 337, Les Belles Lettres, Paris, 1986, p. 39-67.

JESPERS Jean-Jacques, *Dictionnaire des noms de lieux en Wallonie et à Bruxelles*, Éditions Racine, Bruxelles, 2005.

JOANNE Paul, *Dictionnaire géographique et administratif de la France et de ses Colonies*, Hachette, Paris, 1890 (A-B), 1892 (C-D), 1894 (E-K), 1896 (L-M), 1899 (N-P), 1902 (Q-S), 1905 (S-Z).

JOANNELLE Claude, *La Toponymie du Verdunois, monographie de toponymie historique*, suppl. à *Trois Rivières*, Bulletin de la Section archéologique du Groupe d'Études historiques de Verdun-sur-le-Doubs, 10, 1977.

JOUET Philippe, Compte rendu de l'article de Jean Haudry « Les Âges du Monde, les Trois Fonctions et la Religion cosmique des Indo-Européens » (p. 99-121 des *Études Indo-Européennes*, 1990), *ÉC*, 31, 1995, CNRS, Paris, 1996, p. 271-273.

JUD Jakob, « Mots d'origine gauloise », *Romania*, 1ère série, 1920, p. 465-477; 2e série, 1921, p. 481-510; 3e série, 1923, p. 389-416; 4e série, 1926, p. 328-348.

JUFER Nicole et LUGINBÜHL Thierry, *Les Dieux gaulois, Répertoire des Noms de Divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, Errance, Paris, 2001.

JULLIAN Camille, « *Dis Pater* et dieu cornu », *RÉA*, 9, 1907, p. 185-186 [sur le nom du *Sanon* en rapport avec *Cernunnos*].

JULLIAN Camille, *Histoire de la Gaule*, Hachette, Paris, 1909 (t. 1), 1909 (t. 2), 1909 (t. 3), 1914 (t. 4), 1920 (t. 5 et 6), 1926 (t. 7 et 8).

JULLIAN Camille, Note de bibliographie critique concernant l'« Étude sur le vieux Chalon: la déesse Souconna à *Cabilonnum* », *RÉA*, Féret, Bordeaux, 1918, p. 271-272.

JULLIAN Camille, Note sur *Mediolanum*, « Chronique gallo-romaine », *RÉA*, 29, Féret, Bordeaux, 1927, p. 306.

JUNG Edmond, « Réflexions sur le nom *Sequana* », *RÉL*, 47, 1969, Les Belles Lettres, Paris, 1970, p. 434-461.

JUNG Edmond, « Encore *Sequana* », *RIO*, Éd. d'Artrey, Paris, 1973, p. 283-293.

KERN Erwin, « Strasbourg au temps du Père Rhin ou l'Archéologie de Papa », *Cahiers alsaciens d'Archéologie*, 36, Mélanges offerts à Jean-Jacques Hatt, Société pour la Conservation des Monuments historiques d'Alsace, Strasbourg, 1993, p. 169-180.

KISTER Jean-François, *Des Mégalithes, des légendes et des dieux*, Coll. Archives vivantes, Cabédita, Yens (Suisse), 1998.

KOCH John T., « *Brân, Brennos*: An Instance of Early Gallo-Brittonic History and Mythology », *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 20, Université de Cambridge, 1990, p. 1-20.

KRAPPE Alexandre Haggerty, « La Mythologie celtique », dans: *Mythologie universelle*, Payot, Paris, 1930, p. 220-238.

KRAPPE Alexandre Haggerty, « Les dieux au corbeau chez les Celtes », *Revue de l'Histoire des Religions*, 114, 1936, p. 236-246.

KRISTOL Andres (sous la dir. de), *Dictionnaire toponymique des communes suisses*, Centre de dialectologie, Université de Neuchâtel, Huber, Frauenfeld (Suisse), 2005.

KRUTA Venceslas, *Les Celtes en Occident*, Atlas, Paris, 1985.

KRUTA Venceslas, « Le corail, le vin et l'Arbre de vie: observations sur l'art et la religion des Celtes du Ve au Ier siècle avant J.-C. », *ÉC*, 23, CNRS, Paris, 1986, p. 7-32.

KRUTA Venceslas, *Les Celtes, histoire et dictionnaire, des origines à la romanisation et au christianisme*, Bouquins, R. Laffont, Paris, 2000.

LA FONTAINE Jean de, *Fables choisies mises en vers*, Garnier, éd. Georges Couton, Paris, 1962.

LABROUSSE Michel, Note sur Lhospitalet, « Informations archéologiques », Circonscription de Toulouse, *Gallia*, 20, CNRS, Paris, 1962, p. 592.

LABROUSSE Michel et MERCADIER Guy, *CAG, Le Lot*, AIBL, Paris, 1990.

LACROIX Bernard (Abbé), « Un sanctuaire de source du IVe siècle aux Fontaines-Salées (communes de Saint-Pierre et de Foissy, Yonne) », *RAE*, 7, Dijon, 1956, p. 245-264.

LACROIX Jacques, « Le nom de la Vouivre », dans: *Études de Dialectologie et d'Onomastique*, éd. par Gérard TAVERDET, Université de Bourgogne, ABDO, Dijon, 1997, p. 55-111.

LACROIX Jacques, « Le Nom de l'Yonne », Colloque d'Onomastique d'Oléron, *Eaux, Îles, Rivages* (1er-4 oct. 1997), éd. par Gérard TAVERDET, SFO, ABDO, 1998a, p. 163-188.

LACROIX Jacques, « Des Changements d'interprétation de sens dans les toponymes d'origine gauloise », dans: *Le Changement en Onomastique*, éd. par Gérard

TAVERDET, Université de Bourgogne, ABDO, Dijon, 1998b, p. 111-128.

LACROIX Jacques, « Traces de la religion gauloise et gallo-romaine dans les dialectes et les patois », dans: *Adieu au Patois?*, éd. par Gérard TAVERDET, Université de Bourgogne, ABELL, Dijon, 2000, p. 107-127.

LACROIX Jacques, *Les Noms d'origine gauloise, la Gaule des combats*, Errance, Paris, 2003.

LACROIX Jacques, « L'Héritage toponymique gaulois dans le français (image et réalité) », dans *Onomastique et Patrimoine*, Actes du Colloque de la SFO, Le Teich, sept. 2003, textes recueillis par Gérard TAVERDET, ABELL, Dijon, 2004a, 123-143.

LACROIX Jacques, « Le Suffixe *-enn-* à l'origine de noms de lieux en France », *NRO*, 43-44, SFO, Paris, 2004b, 137-151.

LACROIX Jacques, *Les Noms d'origine gauloise, la Gaule des activités économiques*, Errance, Paris, 2005.

LAGNEAU Philippe et ARBULEAU Jean, *Dictionnaire des noms de famille et des prénoms*, Vernoy-Arnaud de Vesgre, s. l., 1980.

LAJOYE Patrice, « *Belenos* dans les textes antiques et médiévaux », *Mythologie française*, 204, Bulletin de laSMF, 2001, p. 21-34.

LAJOYE Patrice, « Le plus connu des dieux gaulois: Belenos », *Histoire antique*, 17, oct.-nov. 2004, p. 30-33.

LAJOYE Patrice, « Le Soleil a rendez-vous avec la Lune... Grannus et Sirona », Histoire antique, 18, déc. 2004-janv. 2005, 66-69.

LAMBERT Claude et RIOUFREYT Jean, « Jalons pour une frontière des Cénomans et des Diablintes », dans: *Frontières en Gaule*, Actes du Colloque, éd. par Raymond CHEVALLIER, *Caesarodunum*, 16, Université de Tours, 1981, p. 123-174.

LAMBERT Pierre-Yves, Note de bibliographie, compte rendu de l'article d'Alan Mac an Bhaird « Tadhg mac Céin and the badgers », *ÉC*, 20, CNRS, Paris, 1983, p. 360 [sur les blaireaux mythiques].

LAMBERT Pierre-Yves (trad.), *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres Contes gallois du Moyen-Âge*, « L'Aube des Peuples », Gallimard, Paris, 1993.

LAMBERT Pierre-Yves, *Recueil des Inscriptions gauloises (R.I.G.)*, 2/2, *Textes gallo-latins sur* instrumentum, CNRS, Paris, 2002.

LAMBERT Pierre-Yves, *La Langue gauloise, description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*, éd. revue et augmentée, Errance, Paris, 2003.

LAMBRECHTS Pierre, *Contributions à l'Étude des Divinités celtiques*, De Tempel, Bruges, 1942.

LAMBRECHTS Pierre, « Divinités équestres celtiques ou défunts héroïsés? », *L'Antiquité Classique*, 20, Bruxelles, 1951, p. 107-128.

LANDES Christian (éd.), *Dieux guérisseurs en Gaule romaine*, catalogue de l'exposition, Musée archéologique Henri Prades, Lattes, 1992.

LANGLOIS Ernest, *Table des Noms propres de toute nature compris dans les Chansons de geste imprimées*, Paris, 1904.

LAPART Jacques et PETIT Catherine, *CAG, Le Gers*, AIBL, Paris, 1993.

LAPIERRE Robert, *Les Sources guérisseuses en Bourgogne (Côte-d'Or et Saône-et-Loire)*, Bosc et Riou, Lyon, 1936.

LAROUSSE Pierre, *Grand Dictionnaire universel du XIXème siècle*, 15 vol., Administration du Grand Dictionnaire Universel, Paris: 1866 (1), 1867 (2 et 3), 1869 (4 et 5), 1870 (6 et 7), 1872 (8), 1873 (9 et 10), 1874 (11 et 12), 1875 (13 et 14), 1876 (15).

LASSALLE Victor, *Nîmes et ses environs*, « Guide Bleu », Hachette, Paris, 1991.

LASSUS François et TAVERDET Gérard, *Noms de Lieux de Franche-Comté, Introduction à la toponymie*, Bonneton, Paris, 1995.

[LAUDE Abbé], *Recherches sur les Pèlerinages manceaux, notices sur tous les pèlerinages connus, anciens, modernes et contemporains, du diocèse du Mans, par un pèlerin manceau*, Clément Roulier, Le Mans, 1899.

LAUFFRAY Jean, *La Tour de Vésone à Périgueux*, 49e suppl. à *Gallia*, CNRS, Paris, 1990.

LAVAGNE Henri, « Le Pilier des Nautes », dans: *Lutèce, Paris de César à Clovis*, Musée Carnavalet et Musée national des Thermes et de l'Hôtel de Cluny, Société des Amis du Musée Carnavalet, Paris, 1984, p. 275-298.

LAVAGNE Henri (sous la dir. de), *Les Dieux de la Gaule romaine*, catalogue d'exposition, Ville de Luxembourg, Union Latine, 1989.

LAVAGNE Henri, « Le Problème des 'Nymphées' en Gaule », dans: *Les Eaux thermales et les Cultes des Eaux en Gaule et dans les Provinces voisines*, Actes du Colloque 28-30 sept. 1990 (éd. par Raymond CHEVALLIER), *Caesarodunum*, 26, Tours, 1992, p. 217-225.

LAVENDHOMME Marie-Odile, *CAG, La Loire*, AIBL, Paris, 1997.

LE CARRÉ R. P. J., « *Telmedovia* et *Daoue* », *ÉC*, 8, Paris, 1959, p. 429-433 [sur le sens du surnom de *Dumias*].

LE GALL Joël, « Jupiter et les grands cols des Alpes occidentales », *Actes du Colloque international sur les cols des Alpes, Antiquité et Moyen-Âge, Bourg-en-Bresse, 1969*, CRDP, Orléans, 1971, p. 171-178.

LE GALL Joël, *Alésia, Archéologie et Histoire*, 3e éd., Errance, Paris, 1990.

LE GLAY Marcel, « Note d'information, Nouveautés épigraphiques », *Comptes rendus des séances de l'AIBL, 1991*, De Boccard, Paris, 1991, p. 149-157 [théonymes *Grannos* et *Gratus*].

LE MENN Gwennole, *Les Noms de famille les plus portés en Bretagne (5000 noms étudiés)*, Coop Breizh, Spezet, 1993.

LE QUELLEC Jean-Loïc, *Dictionnaire des Noms de Lieux de la Vendée*, Geste Éditions, nouv. éd., La Crèche, 1998.

LE QUELLEC Jean-Loïc et SERGENT Bernard, *La Pomme, contes et mythes*, Maison du Conte, Chevilly-Larue, et SMF, 1995.

LE ROUX Françoise, « Le Soleil dans les langues celtiques », *Ogam*, Rennes, n° 19, 1952a, p. 209-215 et 222, et n° 27 (t. 5), 1953, p. 22-26.

LE ROUX Françoise, « Lyon et le *Concilium Galliarum* », *Ogam*, n° 23, Rennes, 1952b, p. 280-285.

LE ROUX Françoise, « Notes d'histoire des religions », 3, *Ogam*, 8/1, Rennes, 1956, p. 293-299 [sur la triplicité et la répétition d'intensité].

LE ROUX Françoise, « Introduction à une étude de l'Apollon gaulois », *Ogam*, 11, 1959, p. 216-226.

LE ROUX Françoise, « Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique », 1, « Giraud de Cambrie et *l'Ashvamedha* », 2, « Le bain rituel », 3, « Le Chaudron et le festin du Taureau », *Ogam*, 15, Rennes, 1963, p. 123-137 et 245-253.

LE ROUX Françoise, « Remarques sur le taureau à trois cornes », *Ogam*, 18, Rennes, 1966, p. 509-510.

LE ROUX Françoise, « La Divination chez les Celtes », dans: CAQUOT André et LEIBOVICI Marcel, *La Divination*, 1, P.U.F., Paris, 1968, p. 233-256.

LE ROUX Françoise, « La Religion des Celtes », dans: *Histoire des Religions* (sous la dir. d'Henri-Charles PUECH), Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1970, p. 781-840.

LE ROUX Françoise, « La Place des Bardes dans la classe sacerdotale et dans la société celtiques », « Notes d'Histoire des Religions, 20 », *Ogam*, 22-25, Rennes, 1970-1973, p. 220-224.

LE ROUX Françoise, voir aussi à GUYONVARC'H Christian-J.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J., Note sur le sanglier dans le monde celtique, dans: *Dictionnaire des Symboles*, sous la dir. de CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, Robert Laffont, Paris, 1969, p. 674.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J., « Remarques sur la religion gallo-romaine: rupture et continuité », dans: *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, H. TEMPORINI et W. HAASE éd., Berlin, 1972, p. 423-455.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J., *Morrigan, Bodb, Macha, La Souveraineté guerrière de l'Irlande, Ogam-Celticum*, Rennes, 1983.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J., *Les Druides*, Ouest-France, Rennes, 1986.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J., *La Civilisation celtique*, Ouest-France, Rennes, 1990.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J., *La Société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, Ouest-France, Rennes, 1991.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J., *Les Fêtes celtiques*, Ouest-France, Rennes, 1995.

LE SCOUËZEC Gwenc'hlan, *La Médecine en Gaule*, Éd. Kelenn, Guipavas, 1976.

LE SCOUËZEC Gwenc'hlan, *Bretagne, Terre sacrée, Un Ésotérisme celtique*, 2e éd., Éd. de Beltan, Brasparts, 1986.

LEBÈGUE Antoine (sous la dir. de), *Guide Bleu Aquitaine*, Hachette, Paris, 1987.

LEBÈGUE Maurice, *Les Noms des Communes du Département de l'Oise*, Musée de Picardie, Amiens, 1994.

LEBEL Paul, « Le Nom de Beaune, nouvelles notes », *AB*, 16, Dijon, 1944, p. 103-108.

LEBEL Paul, « Le dieu gaulois Sinquatis en Belgique et en Lyonnaise », *RAE*, 1, Dijon, 1950, p. 49-52.

LEBEL Paul, *Principes et Méthodes d'Hydronymie française*, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

LEBEL Paul, « Sur quelques Toponymes gaulois », *RIO*, 14, Éd. d'Artrey, Paris, 1962, p. 169-186.

LECOUTEUX Claude, *Les Nains et les Elfes au Moyen Âge*, Imago, Paris, 1988.

LECOY Félix, « L'ancien français *plus noir que fros*, Étymologie du français *freux*, « sorte de corbeau », *Romania*, 70, Paris, 1948, p. 145-162.

LEGROS Jacques, *Sentiers et randonnées d'Alsace*, Fayard, Paris, 1976 [sur le témoignage de Goethe à propos d'une inscription à Mercure].

LEHMANN Andrée, *Le Rôle de la femme dans l'Histoire de la Gaule*, P.U.F., Paris, 1944.

LEJEUNE Michel, *Celtiberica*, Filosofia y Letras, t. 7/4, Universitad de Salamanca, 1955.

LEJEUNE Michel, « Inscriptions lapidaires de Narbonnaise (I-VII) », *ÉC*, 12/1, Les Belles Lettres, Paris, 1968-1969, p. 21-91.

LEJEUNE Michel, « Textes gallo-grecs », *ÉC*, 15, Les Belles Lettres, Paris, 1976-1977, p. 105-149.

LEJEUNE Michel, « Notes d'étymologie gauloise » [dont 3 - « Retour sur *Rokloisiabo* » et 4 - « Le Pilier des Nautes Parisiaques »], *ÉC*, 16, CNRS, Paris, 1979, p. 101-111.

LEJEUNE Michel, *Recueil des Inscriptions gauloises*, 1, *Textes gallo-grecs*, CNRS, Paris, 1985.

LEJEUNE Michel, *Recueil des Inscriptions gauloises*, 2/1, *Textes gallo-étrusques, Textes gallo-latins sur pierre*, CNRS, Paris, 1988.

LEJEUNE Michel, « Les premiers pas de la déesse Bibracte », *Journal des Savants*, 1990, De Boccard, Paris, 1990, p. 69-96.

LEJEUNE Michel, « Nîmes préromaine: Cultes indigènes », *Revue de l'Histoire des Religions*, 211, P.U.F., Paris, 1994, p. 5-14.
LEJEUNE Michel, « Notes d'étymologie gauloise, 11, Les 'dix-nuits' de Grannos », *ÉC*, 31, CNRS, Paris, 1995, p. 91-95.
LEJEUNE Michel et MARICHAL Robert, « Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine », *ÉC*, 15/1, Les Belles Lettres, Paris, 1976-1977, p. 151-171.
LEPELLEY René, *Dictionnaire étymologique des noms de communes de Normandie*, 2e éd., Presses Universitaires de Caen, 1996.
LERAT Lucien, « Le Nom de la Parèdre du dieu Luxovius », *RAE*, 1, Dijon, 1950, p. 207-213.
LERAT Lucien « *Luxovium* ou Luxeuil gallo-romain », *Congrès Archéologique de France*, 118e session, 1960, Franche-Comté, Société Française d'Archéologie, Paris, 1960, p. 99-104.
LERAT Lucien, *La Gaule romaine*, Armand Colin, Paris, 1977.
LETESSIER Fernand, « Vendôme, Vendômois, Vendonnais », *RIO*, SFO, d'Artrey, Paris, 1959, p. 92.
LÉVY André (sous la dir de), *Le Mans, métamorphoses d'une ville*, Éd. Bordessoules, Saint-Jean-d'Angély, 1987.
LEX Léonce, « Le Culte des eaux dans le département de Saône-et-Loire », extrait des *Annales de l'Académie de Mâcon*, 3e série, 2, Protat, Mâcon, 1898.
LINCKENHELD Émile, « *Icoranda* et *Icovellauna*, sur le sens de ces deux mots », « Études de Mythologie celtique en Lorraine », *Annuaire de la Société d'Histoire et d'Archéologie de la Lorraine*, 38, Metz, 1929, p. 11-18.
LINTZ Guy, *CAG, La Corrèze*, AIBL, Paris, 1992.
LIZOP Raymond, *Le Comminges et le Couserans avant la domination romaine*, Privat, Toulouse, 1931a.
LIZOP Raymond, *Histoire de deux Cités gallo-romaines, Les Convenae et les Consoranni (Comminges et Couserans)*, Toulouse, 1931b.
LIZOP Raymond, « Un peuple gaulois inconnu dans la haute vallée de l'Aude? », *Annales du Midi*, 69, Privat, Toulouse, 1957, p. 159-167.
LOICQ Jean, « Les Cultes de la *Civitas Tungrorum*, Carrefour ethno-culturel entre Escaut et Rhin », dans: *La Religion romaine en milieu provincial*, Bulletin des Antiquités luxembourgeoises, 15, 1984, Luxembourg, 1985, p. 127-185.
LOMBARD-JOURDAN Anne, « Du Problème de la continuité: Y a-t-il une protohistoire urbaine en France? », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 25e année, Armand Colin, Paris, 1970, p. 1121-1142.
LOMBARD-JOURDAN Anne, *Aux Origines de Carnaval*, Odile Jacob, Paris, 2005.
LONGNON Auguste, « Les Noms de lieu celtiques en France, 1, *Mediolanium* », *RC*, 8, É. Bouillon et E. Vieweg, Paris, 1887, p. 374-378.
LONGNON Auguste, *Les Noms de Lieu de la France, leur origine, leur signification, leurs transformations*, publié par Paul MARICHAL et Léon MIROT, H. Champion, Paris, 1920-1929.
LONTCHO Frédéric, « Ouessant, un carrefour au bout du monde », *AAN*, 51, déc. 2000-janv. 2001, p. 39-44.
LOSADA BADIA Eulogio, « Le suffixe **-no-* dans les noms de chefs sacrés et guerriers indo-européens », *Études Indo-Européennes*, 11e année, Lyon, 1992, p. 59-80.
LOT Ferdinand, « Notes d'Onomastique: 1, Le Nom du Rhin; 2, Le Nom du Rhône; 3, La Dordogne; 4, La Garonne; 5, Les Cévennes; 6, Bélisama », *RC*, 45, H. Champion, Paris, 1928, p. 312-317.
LOT Ferdinand, *La Gaule, les fondements ethniques sociaux et politiques de la nation française*, Fayard, Paris, 1947.
LOTH Joseph, *Les Mabinogion*, traduction, commentaire explicatif et notes critiques, Thorin, Paris, 1889a, t. 1 et 2.
LOTH Joseph, « Le Dieu irlandais Lug et le thème gaulois Lugu- », *RC*, 10, É. Bouillon, Paris, 1889b, p. 238-243.
LOTH Joseph, « Uxisama, Sena, Vindilis, Siata, Arica », *RC*, 10, É. Bouillon, 1889c, p. 350-354.
LOTH Joseph, « Le dieu Lug, La Terre Mère et les Lugoves », *RA*, 4e série, 24, 1914, p. 205-230.
LOTH Joseph, « L'*Omphalos* chez les Celtes », *RÉA*, 17, Féret, Bordeaux, 1915, p. 193-206.
LOTH Joseph, « L'irlandais *fobar*; gallois, cornique *gover*; breton *gouver, gouher*; gaulois *voberna*; gaélique d'Écosse *Foveran*. Le nom de la Woëvre », *RC*, 37, 1917, p. 306-311.
LOTH Joseph, « Le dieu gaulois *Rudiobos, Rudianos* », *RA*, 22, Paris, 1925, p. 210-227.
LOUIS René, « Les Fouilles de l'ancienne église Saint-Pèlerin d'Auxerre », *Bulletin de la Société des Sciences historiques et naturelles de l'Yonne*, 81, 1927, Auxerre, 1928, p. 123-147.
LOUIS René, « La basilique découverte en 1927 sous l'église Saint-Pèlerin », *Autessiodurum Christianum, Les Églises d'Auxerre des Origines au XIe siècle*, Clavreuil, Paris, 1952, p. 25-30.
LUSSAULT Agnès, *CAG, Les Hautes-Pyrénées*, AIBL, Paris, 1997.
MAC AN BHAIRD Alan, « Tadhg mac Céin and the badgers », *Ériu*, 31, Royal irish Academy, Dublin, 1980, p. 150-155 [sur les blaireaux mythiques].
MAGNEN René et THÉVENOT Émile, *Épona, déesse gauloise des Chevaux, protectrice des Cavaliers*, Delmas, Bordeaux, 1953.
MÂLE Émile, *La Fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Flammarion, Paris, 1950.

MALSY Jean-Claude, *Les Noms de Lieu du Département de l'Aisne*, SFO, Paris, A-L, 1999; M-R, 2000; S-Z, 2001.

MANTZ Francis et HATT Jean-Jacques, *La Montagne sacrée du Donon*, éd. des Dernières Nouvelles d'Alsace, Strasbourg, 1988.

MARKALE Jean, *Petit Dictionnaire de Mythologie celtique*, Entente, Paris, 1986.

MARTIN Jacques dom, *La Religion des Gaulois, tirée des plus pures sources de l'Antiquité*, t. 1 et 2, Saugrain, Paris, 1727.

MASSING Jean Michel, « Le Culte d'Épona dans les régions de la Sarre et de la Blies », *Blesa*, *1*, Parc Archéologique Européen, Bliesbruck-Reinheim, Éd. Serpenoise, Woippy, 1993, p. 327-334.

MASSOT Georges, « Nérac, Neyrac, Néré, Néry, Neyrieu, etc.: Les continuateurs de *Neriacum* peuvent-ils être des hydronymes – voire des théonymes – méconnus? », dans: Colloque d'Onomastique d'Oléron, *Eaux, Îles, Rivages* (1er-4 oct. 1997), éd. par Gérard TAVERDET, SFO, ABDO, 1998, p. 189-202.

MATHÉ Christophe, *Les Limites de la Cité des* Senones *d'Auguste à la Tétrarchie*, Mémoire de Maîtrise, Université de Bourgogne, Dijon, 1995.

MATHIÈRE Jean, *La Civitas des Aulerci Eburovices à l'époque gallo-romaine*, A. Drouhet, Évreux, 1925.

MATHIEU-ROSAY Jean, Dictionnaire étymologique, Éd. Marabout, Alleur, Belgique, 1985.

MAURIN Louis, *CAG, La Charente-Maritime*, AIBL, Paris, 1999.

MAURY Alfred, « De l'Apollon gaulois », *RA*, nouv. série, 1, 1860, Didier, p. 58-61.

MEID Wolfgang, « Das suffix -NO- in Götternamen », *Beitrage zur Namenforschung*, 8, Heidelberg, 1957, p. 72-126.

MEID Wolfgang, « Über *Albion, elfydd, Albiorix* und andere Indikatoren eines keltischen Weltbildes », *Celtic Linguistics, Readings in the brythonic languages*, Mélanges en l'honneur de T. Arwin Watkins, J. Ball et al. éd., Amsterdam, 1990, p. 435-439.

MÉNIEL Patrice, *Chasse et élevage chez les Gaulois (450-52 av. J.-C.)*, Errance, Paris, 1987.

MÉNIEL Patrice, « Les restes animaux des incinérations de Clemency », dans: Jeannot METZLER, Raymond WARINGO, Romain BIS, Nicole METZLER-ZENS, *Clemency et les tombes de l'aristocratie en Gaule Belgique*, Dossiers d'Archéologie du Musée national d'Histoire et d'Art, Luxembourg, 1991, p. 106-110.

MÉNIEL Patrice, *Les Sacrifices d'animaux chez les Gaulois*, Errance, Paris, 1992.

MÉNIEL Patrice, *Le Site protohistorique d'Acy-Romance (Ardennes) III, Les Animaux et l'histoire d'un village gaulois (fouilles 1989-1997)*, Mémoire de la Société Archéologique Champenoise, 14, Reims, 1998.

MÉNIEL Patrice, « *Vertillum*/Vertault (21), sacrifices », *AAN*, 43, août-sept. 1999, p. 16-17.

MÉNIEL Patrice, *Les Gaulois et les Animaux, élevage, repas et sacrifice*, Errance, Paris, 2001.

MEUN Jean de, *Le Roman de la Rose*, publié par Félix Lecoy, t. 2, Champion, Paris, 1973.

MEYER-LÜBKE Wilhelm, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Carl Winters, Heidelberg, 1935.

MICHEL Jacques-Henri, « L'Onomastique belge chez César », *Grec et latin en 1981, Études et documents*, Faculté de Philosophie et Lettres, Université libre de Bruxelles, 1981, p. 107-150.

MICHELIN, *Guide vert Pyrénées*, Clermont-Ferrand, 1977.

MICHELIN, *Guide vert Nord de la France, Champagne Ardennes*, Clermont-Ferrand, 1982.

MICHELIN, *Guide vert, Périgord, Berry, Limousin, Quercy*, Clermont-Ferrand, 1983.

MICHELIN Robert, « La Vouivre en Saône-et-Loire », dans: *Mélanges de Mythologie française offerts à Henri Dontenville*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1980, p. 193-211.

MILAN Charlotte, « Les Chenets zoomorphes de la Gaule préromaine et romaine », *ÉC*, 18, CNRS, Paris, 1981, p. 49-64.

MILLAT Pierre, « Les Eaux merveilleuses du Tonnerrois », *Association des Amis de la Chapelle de Villeneuve-aux-Riches-Hommes*, 11, Saint-Maurice-aux-Riches-Hommes, 1997, p. 1-127.

MILLOUR G., *Les Saints guérisseurs et protecteurs du Bétail en Bretagne*, Librairie Celtique, Paris, 1946.

MITTERAND Henri, *Les Mots français*, 10e éd. corrigée, « Que-Sais-je? », P.U.F., Paris, mai 2000.

MITTERAUER Michael, « La Continuité des foires et la naissance des villes », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 28e année, Armand Colin, Paris, 1973, p. 711-734.

MOHEN Jean-Pierre, DUVAL Alain et ÉLUÈRE Christiane (sous la dir. de), *Trésors des Princes celtes*, Éditions de la Réunion des Musées nationaux, Paris, 1987.

MOITRIEUX Gérard, *Hercules Salutaris, Hercule au sanctuaire de Deneuvre (Meurthe-et-Moselle)*, Presses Universitaires de Nancy, 1992.

MOMMSEN Théodore, *Corpus inscriptionum Latinarum*, V, *Inscriptiones Galliae Cisalpinae*, Georg Reimer, Berlin, 1872 (1) et 1877 (2).

MOMMSEN Théodore, *Corpus inscriptionum Latinarum*, III, Georg Reimer, Berlin, 1873.

MONMARCHÉ François (sous la dir. de), *Guide Bleu Provence, Alpes, Côte d'Azur*, Hachette, Paris, 1987.

MOREAU Jean, *Dictionnaire de Géographie historique de la Gaule et de la France*, Picard, Paris, 1972.

MOREAU Jean, *Supplément au Dictionnaire de Géographie historique de la Gaule et de la France*, Picard, Paris, 1983.

MORICARD Bernard, « Yonne, Yonnais et Icaunais », *Bulletin de la Société d'Études d'Avallon*, 63, Avallon, 1967.

MORLET Marie-Thérèse, *Les Noms de Personne sur le Territoire de l'ancienne Gaule, 3, Les Noms de Personne contenus dans les Noms de Lieux*, CNRS, Paris, 1985.

MORLET Marie-Thérèse, *Dictionnaire étymologique des Noms de Famille*, Perrin, Paris, 1991.

MOSCATI Sabatino (sous la dir. de), *Les Celtes*, Bompiani, Milan, 1991.

MOUROT Franck, *CAG, La Meuse*, AIBL, Paris, 2002.

MOWAT Robert, *Bulletin épigraphique* (faisant suite au *Bulletin épigraphique de la Gaule* (1881-1882) fondé par Florian VALLENTIN), Champion, Paris, t. 3, 1883; t. 4, 1884; t. 5, 1885; t. 6, 1886.

MULON Marianne, « Suffixe *-acum* et Hydronymie », dans: *Les Suffixes en Onomastique*, Actes du Colloque de Montpellier (mai 1983), Paul FABRE éd., SFO, Montpellier, 1985, p. 165-177.

MULON Marianne, *Noms de lieux d'Île-de-France, Introduction à la toponymie*, Bonneton, Paris, 1997.

NAVEAU Jacques, *CAG, La Mayenne*, AIBL, Paris, 1992.

NÈGRE Ernest, *Les Noms de Lieux du Tarn*, 3e éd., éd. d'Artrey, Paris, 1972.

NÈGRE Ernest, *Les Noms de Lieux en France*, 2e éd., éd. d'Artrey, Paris, 1977.

NÈGRE Ernest, « Le chêne dans la toponymie de la France », dans: *Actes du 17ème Congrès international de linguistique et philologie romanes, Aix-en-Provence, 29 août-3 sept. 1983, vol. 6. Variation linguistique dans l'espace: Dialectologie et Onomastique*, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1986a, p. 563-576.

NÈGRE Ernest, « Le gaulois *-o-ialo* en France », *Mélanges d'Onomastique, Linguistique et Philologie offerts à Monsieur Raymond Sindou*, t. 1, *Questions d'Onomastique et de Substrat*, 1986b, p. 29-32.

NÈGRE Ernest, « Toponymie du hêtre en France », *NRO*, 9-10, SFO, Paris, 1987, p. 19-26.

NÈGRE Ernest, *Toponymie générale de la France*, 1, *Formations préceltiques, celtiques, romanes*, Droz, Genève, 1990.

NÈGRE Ernest, *Toponymie générale de la France*, 2, *Formations non-romanes, formations dialectales*; et 3, *Formations dialectales (suite) et françaises*, Droz, Genève, 1991.

NIAUX Roland, « Fontaines guérisseuses, fontaines à culte autour d'Autun », *Société Éduenne*, 56, Autun, 1999-2000, p. 267-351.

NICOLAÏ Alexandre, *Les Noms de Lieux de la Gironde, origine et évolution (Philologie, Histoire, Archéologie)*, Féret, Bordeaux, 1938.

NICOLINI Gérard, « Les Sanctuaires ruraux de Poitou-Charentes: quelques exemples d'implantation et de structure interne », dans: *Le Vicus gallo-romain*, éd. par Raymond CHEVALLIER, *Caesarodunum*, Université de Tours, 1976, p. 256-272.

NOUVEL Alain, *Les Noms de Lieux témoins de notre Histoire*, Coll. « Connaissance de l'Occitanie », Terra d'Oc, Montpellier, 1981.

OLLAGNIER Anne et JOLY Dominique, *CAG, L'Eure-et-Loir*, AIBL, Paris, 1994.

PACHTERE Félix-Georges de (et VACQUER Théodore), *Paris à l'époque gallo-romaine*, Imprimerie Nationale, Paris, 1912.

PANAROTTO Serge, *Provence romaine et préromaine*, Édisud, Aix-en-Provence, 2003.

PAPE Louis, *La* Civitas *des Osismes à l'époque gallo-romaine*, Institut Armoricain de Recherches Économiques et Humaines, Université de Haute-Bretagne, Rennes 2, Klincksieck, Paris, 1978.

PASSELAC Michel, « *Eburomagus* (Bram), *Sostomagus* (Castelnaudary), *Fines* (commune de Castelnaudary), *Elesiodunum-Elusio* (Montferrand): quatre agglomérations de la voie d'Aquitaine, quatre destins singuliers », dans: *Peuples et territoires en Gaule méditerranéenne, Hommage à Guy Barruol*, éd. par Michel BATS et autres, RAN, suppl. 35, Montpellier, 2003, p. 95-107.

PAUTREAU Jean-Pierre, « Antran (Vienne) », *AAN*, 41, avr.-mai 1999, p. 15.

PEDERSEN Holger, *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1909.

PÉGUIN Pierre, « La Ville de Cahors, 2000 ans d'Histoire urbaine », *B.T., Bibliothèque de Travail*, 1098, Institut coopératif de l'École moderne, Pédagogie Freinet, Cannes, mai 1998.

PELLEGRINI Giovan Battista, « Toponomastica celtica nell'Italia settentrionale », dans *I Celti d'Italia*, Enrico CAMPANILE éd., Giardini, Pise, 1981, p. 35-69.

PELLETIER André (sous la dir. de), *La Médecine en Gaule, Villes d'eaux, sanctuaires des eaux*, Picard, Paris, 1985.

PELLETIER André, *La Civilisation gallo-romaine de A à Z*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1993.

PELLETIER André, BLANC André, BROISE Pierre, PRIEUR Jean, *Histoire et Archéologie de la France ancienne, Rhône-Alpes, de l'âge du fer au Haut Moyen Âge*, Horvath, Le Coteau, 1988.

PELLETIER André, DORY Franck, MEYER William et MICHEL Jean-Claude, *CAG, L'Isère*, AIBL, Paris, 1994.

PENNAOD Goulven, « Aperçus sur la Société celtique », *Études Indo-européennes*, 16, Lyon, 1986, p. 41-53.

PENNAOD Goulven, « Le sacré chez les Celtes », *Études indo-européennes*, Lyon, 1992, p. 81-90.

PÉRICHON Robert, « L'implantation gauloise et gallo-romaine à la périphérie de l'oppidum de Joeuvre (Loire) », *Ogam*, 17, Rennes, 1965, p. 313-325.

PERRIER Jean, *CAG, La Haute-Vienne*, AIBL, Paris, 1993.

PERRIN Jean Régis et VERNOU Christian, *Chassenon vu du ciel, apport des prospections aériennes de Jean Régis Perrin*, 1, Société des Amis de Chassenon et Conseil général de la Charente, Angoulême, 2001.

PERROT Jean-Pierre (sous la dir. de), *Une Légende de Franche-Comté, la Vouivre*, CRDP, Besançon, 1979.

PERSIGOUT Jean-Paul, *Dictionnaire de Mythologie celtique*, Éd. du Rocher, Monaco, 1985.

PETIT Jean-Paul et MANGIN Michel (sous la dir. de), *Les Agglomérations secondaires, La Gaule Belgique, les Germanies et l'Occident romain*, Actes du Colloque de Bliesbruck-Reinheim/Bitche (Moselle), Errance, Paris, 1994a.

PETIT Jean-Paul et MANGIN Michel (sous la dir. de), *Atlas des Agglomérations secondaires de la Gaule Belgique et des Germanies*, Errance, Paris, 1994b.

PETITOT Émile, *Origines et Migrations des Peuples de la Gaule jusqu'à l'Avènement des Francs*, J. Maisonneuve, Paris, 1894.

PÉTRY François, Note sur « Haegen », « Informations Archéologiques », *Gallia*, 30, CNRS, Paris, 1972, p. 408-412 [sur le dieu *Nerios/Narius*].

PÉTRY François et KERN Erwin, « Découverte d'une capitale provinciale gallo-romaine, *Brocomagus*/Brumath », *Archéologia*, n° 75, 1974, p. 24-35.

PEYRE Christian, *La Cisalpine gauloise du IIIe au Ier siècle avant J.-C.*, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1979.

PHILIPON Édouard., « Provençal *-enc*, italien *-ingo*, *-engo* », *Romania*, 35e année, 1906, p. 1-21.

PHILIPON Édouard, *Dictionnaire topographique du Département de l'Ain*, Imprimerie Nationale, Paris, 1911.

PHILIPPON Albert, « La trouvaille de Fondettes (Indre-et-Loire) », *Ogam*, 8, Rennes, 1956, p. 327-328 [sur l'anthroponyme *Vocunilios*].

PIBOULE Andrée et Maurice, « Le culte des sources rurales en Bourbonnais », *RAC*, 22, 1983, p. 109-120.

PICARD Gilbert-Charles, « À propos d'*Argentomagus*: les Théâtres ruraux sacrés en Gaule », *Archéologia*, 28, mai-juin 1969, p. 68-77.

PICARD Gilbert-Charles, « Sceaux-en-Gâtinais (*Aquae Segetae*) », « Informations Archéologiques », *Gallia*, 32/2, 1974, p. 304-305.

PICHON Blaise, *CAG, L'Aisne*, AIBL, Paris, 2002.

PICOCHE Jacqueline, *Nouveau Dictionnaire étymologique du français*, Hachette-Tchou, Paris, 1971.

PIGANIOL André, « Les *Trinci* gaulois, gladiateurs consacrés », *RÉA*, 22, Féret, Bordeaux, 1920, p. 283-290.

PITON Daniel (textes réunis par), *Vendeuil-Caply*, Nord-Ouest Archéologie n° 5, Centre de Recherches Archéologiques et de Diffusion Culturelle, Berck-sur-Mer, 1992-1993.

PLATZ Ernest, « Le thème celtique **bilio* 'arbre sacré' en Mosello-Rhénanie », dans : *Troisième Congrès international de toponymie et d'anthroponymie*, H. Draye, O. Jodogne éd., Louvain, 1951, p. 571-582.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, Livre XI, texte établi, traduit et commenté par Alfred Ernout et le Dr R. Pépin, Les Belles Lettres, Paris, 1947.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, Livre XVI, texte établi, traduit et commenté par Jacques André, Les Belles Lettres, Paris, 1962.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, Livre XXIX, texte établi, traduit et commenté par Alfred Ernout, Les Belles Lettres, Paris, 1962.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, Livre XXXIV, texte établi et traduit par H. LE BONNIEC, commenté par H. GALLET DE SANTERRE et H. LE BONNIEC, Les Belles Lettres, Paris, 1953.

PLONÉIS Jean-Marie, « Cultes et Toponymie », *NRO*, 2, SFO, Paris, 1983, p. 77-94.

PLONÉIS Jean-Marie, *La Toponymie celtique, L'origine des noms de lieux en Bretagne, La Géographie et l'Histoire*, Éd. du Félin, Paris, 1989.

PLONÉIS Jean-Marie, *La Toponymie celtique, L'origine des noms de lieux en Bretagne, La flore et la faune*, Éd. du Félin, Paris, 1993.

PLONÉIS Jean-Marie, *L'Identité bretonne, L'origine des noms de personnes*, Éd. du Félin, Paris, 1996.

POKORNY Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Berne, 1959 (et 1969 pour l'index).

POLOMÉ Edgar C., « Etymologische Anmerkungen zu keltischen Götternamen », *ZCP*, 49-50, Niemeyer, Tübingen, 1997, p. 737-748.

POMEROL Charles et RICOUR Jean (sous la dir. de), *Terroirs et Thermalisme de France*, Éditions du BRGM, Orléans, 1992.

PONCHELET Hervé, « Biotechnologie: l'if, un arbre de vie », *Le Point*, 1180, 29 avr. 1995, p. 49.

POULET Denise, *Noms de lieux du Nord-Pas-de-Calais, Introduction à la toponymie*, Bonneton, Paris, 1997.

POUX Matthieu, « Corent: rites et festins gaulois », *AAN*, 59, avr.-mai 2002, p. 52-53.

POUX Matthieu, « Les Cuves du roi Luern », *AAN*, 65, avr.-mai 2003, p. 27-29.

POUX Matthieu et SAVAY-GUERRAZ Hugues (sous la dir. de), *Lyon avant* Lugdunum, Infolio éditions, Gollion (Suisse), 2003.

PRIEUR Jean, *La Province romaine des Alpes cottiennes*, Publications du Centre d'Études gallo-romaines de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lyon, 1, 1968.

PRIEUR Jean, « Le Col du Montgenèvre dans l'Antiquité », dans : *Actes du Colloque international sur les cols des Alpes. Antiquité et Moyen Âge*, Bourg-en-

Bresse, 1969, éd. par Raymond CHEVALLIER, CRDP, Orléans, 1971, p. 113-119.

PRIEUR Jean, *Les Animaux sacrés dans l'Antiquité, Art et Religion du Monde méditerranéen*, Ouest-France, Rennes, 1988.

PRIEUR Jean, BOCQUET Aimé, COLARDELLE Michel, LEGUAY Jean-Pierre, LOUP Jean, FONTANEL Jean, *La Savoie des origines à l'an mil, Histoire et Archéologie*, Ouest-France, Rennes, 1983.

PRIEUR Jean et DAVIER Daniel, « Divinités romaines dans les Alpes », dans : *Dieux et religions antiques dans les Alpes, de la Préhistoire au Moyen-Âge, Histoire et Archéologie*, dossier n° 48, déc. 1980-janv. 1981, p. 39-45.

PROVOST Michel, *CAG, Le Loir-et-Cher*, AIBL, Paris, 1988a.

PROVOST Michel, *CAG, Le Loiret*, AIBL, Paris, 1988b.

PROVOST Michel (et autres auteurs), *CAG, Le Gard*, 30/2 et 30/3, AIBL, Paris, 1999.

PROVOST Michel et MENNESSIER-JOUANNET Christine (sous la dir. de), *CAG*, 63/1, *Clermont-Ferrand*, AIBL, Paris, 1994a.

PROVOST Michel et MENNESSIER-JOUANNET Christine (sous la dir. de), *CAG*, 63/2, *Le Puy-de-Dôme*, AIBL, Paris, 1994b.

PROVOST Michel et VALLAT Pierre, *CAG, Le Cantal*, AIBL, Paris, 1996.

QUANTIN Maximilien, *Dictionnaire topographique du département de l'Yonne*, 23, Paris, 1862.

QUANTIN Maximilien, *Répertoire archéologique du Département de l'Yonne*, Imprimerie Impériale, Paris, 1868.

QUANTIN Maximilien, « Histoire de la rivière Yonne », *Bulletin de la Société des Sciences historiques et naturelles de l'Yonne*, 39, Auxerre, 1885, p. 349-498.

QUEIRAZZA Giuliano Gasca, MARCATO Carla, PELLEGRINI Giovan Battista, SICARDI Giulia Petracco et ROSSEBASTIANO Alda, *Dizionario di Toponomastica, storia e significato dei nomi geografici italiani*, Utet, Turin, 1990.

QUEMADA Bernard (sous la dir. de), *Trésor de la Langue française*, t. 8 à 16, Klincksieck, Gallimard, Paris : 1980 (t. 8), 1981 (t. 9), 1983 (t. 10), 1985 (t. 11), 1986 (t. 12), 1988 (t. 13), 1990 (t. 14), 1992 (t. 15), 1994 (t. 16) (Voir à IMBS Paul pour les t. 1 à 7).

QUENTEL Paul, « *Mercurius Moccus* », *RIO*, Éd. d'Artrey, Paris, 1977, p. 61-82.

RAVIER Xavier, « Toponymes en *dunu(m)* dans le domaine aquitano-gascon et configurations géo-dialectales modernes », *Via Domitia*, 20-21, Université de Toulouse-Le Mirail, 1978, p. 119-138.

REBOUILLAT Marguerite, « Les Sanctuaires de Bourgogne dits « à répit », dans : *La Piété populaire de 1610 à nos* jours, Actes du 99ᵉ Congrès national des Sociétés savantes (Besançon, 1974), Bibliothèque Nationale, Paris, 1976, p. 173-192 [sur la fontaine d'Hys, voir p. 176].

REBOURG Alain, *CAG, Saône-et-Loire*, AIBL, Paris, 1994.

REINACH Salomon, *Bronze figurés de la Gaule romaine*, Firmin-Didot, Paris, 1894.

REINACH Salomon, « Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes », *Cultes, Mythes et Religions*, 1, 1905, p. 30-78.

RÉMY Bernard, BALLET Françoise, FERBER Emmanuel, *CAG, La Savoie*, AIBL, Paris, 1996.

RÉMY Bernard et BUISSON André, « Sources sacrées, cultes des eaux et eaux thermales dans la région Rhône-Alpes : essai d'inventaire », dans *Les Eaux thermales et les Cultes des Eaux en Gaule et dans les Provinces voisines*, Actes du Colloque des 28-30 sept. 1990, éd. par Raymond CHEVALLIER, *Caesarodunum*, 26, Université de Tours, 1992, p. 229-249.

RENARDET Étienne, *Légendes, contes et traditions du pays lingon*, Éd. F.E.R.N., Paris, 1970.

RENARDET étienne, « L'Agglomération gallo-romaine de Diénay (Côte-d'Or) », dans *Le Vicus gallo-romain*, Actes du Colloque, éd. par Raymond CHEVALLIER, Caesarodunum, 2ᵉ éd., rééd. Errance, 1986, p. 167-171.

RENEL Charles, *Les Religions de la Gaule avant le Christianisme*, Annales du Musée Guimet, E. Leroux, Paris, 1906.

REVEL Jean-François, *Une Anthologie de la Poésie française*, Robert Laffont, Paris, 1984.

REY Alain (sous la dir. d'), *Dictionnaire historique de la Langue française*, Dict. Le Robert, Paris, 1992.

RIBARD Jacques, « Un Personnage paradoxal : le Gauvain du *Conte du Graal* », dans *Lancelot, Yvain et Gauvain*, Colloque arthurien belge de Wégimont, éd. par J. RIBARD et autres, Nizet, Paris, 1984, p. 1-18.

RICHARD Christian, « *Vicus* du *Gué-de-Sciaux* : du *fanum* gaulois au temple classique », *Archéologia*, 231, janv. 1988, p. 48-53.

RICHARD Christian, « Ensembles clos tibéro-claudiens d'un sanctuaire *Le Gué-de-Sciaux* (Antigny, Vienne) », dans : *Les Sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine*, Actes du Colloque d'Argentomagus (Argenton-sur-Creuse/Saint-Marcel, Indre), sous la dir. de Christian GOUDINEAU, Isabelle FAUDUET, Gérard COULON, Errance, Paris, 1994, p. 115-120.

RICOLFIS Jean-Marie et CAUSSAT André, *Celtes et Gaulois, croyances et cultures*, 2 vol., CRDP, Paris, 1984.

RIVET Albert Lionel Frederick et SMITH Colin, *The Place-Names of Roman Britain*, B.T. Batsford Ltd, Londres, 1979.

ROBERT Charles, « Sirona », *RC*, 4, Paris, 1879-1880, p. 133-144 et 265-268.

ROBERT Paul (sous la dir. de), *Le Petit Robert 2*, Le Robert, Paris, 1988.

ROBLIN Michel, « Saint Eugène et l'étang sacré de Deuil (Seine-et-Oise) », Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France, Mémoires, II, 1950, p. 7-19.

ROBLIN Michel, *Le Terroir de Paris aux époques gallo-romaine et franque, Peuplement et défrichement dans la* civitas *des* Parisii *(Seine, Seine-et-Oise)*, Picard, Paris, 1951.

ROBLIN Michel, « Hydrothérapie antique et Toponymie », *Médecine de France*, 153, Olivier Perrin, Paris, 1964, p. 3-10.

ROBLIN Michel, *Le Terroir de l'Oise aux époques gallo-romaine et franque, Peuplement, défrichement, environnement*, Picard, Paris, 1978.

ROLLAND Eugène, *Faune populaire de la France, Les Mammifères sauvages*, Maisonneuve, Paris, 1877, [p. 218, sur le nom angevin de l'alouette lulu, *birlute, berlute, berluche*, et son nom savoyard, *berlut*].

ROLLAND Henri, *Glanum, Saint-Rémy-de-Provence*, Les Éditions du Temps, Paris, 1960.

ROMAN Danièle et Yves, *Histoire de la Gaule, VIe siècle av. J.-C.-Ier siècle ap. J.-C., Une Confrontation culturelle*, Fayard, Paris, 1997.

ROMAN Yves, « Le Corbeau de Lyon et l'origine du nom de *Lugdunum* », *Bulletin de Liaison de la Bibliothèque Salomon-Reinach*, 3, 1985, p. 51-53.

ROQUEFORT Jean-Baptiste, *Glossaire de la Langue romane [...] contenant l'étymologie et la signification des mots usités dans les XI, XII, XIII, XIV, XV et XVIe siècles, avec de nombreux exemples puisés dans les mêmes sources [...]*, 1 & 2, B. Warée, Paris, 1808; *Supplément*, Chasseriau et Hécart, 1820.

ROSEROT Alphonse, *Dictionnaire topographique du département de la Côte-d'Or*, Paris, 1924.

ROSTAING Charles, *Essai sur la Toponymie de la Provence, depuis les origines jusqu'aux invasions barbares*, Éd. d'Artrey, Paris, 1950.

ROTH-CONGÈS Anne, « La fortune éphémère de *Glanum* : du religieux à l'économique (à propos d'un article récent) », *Gallia, Archéologie de la France antique*, 54, CNRS, Paris, 1997, p. 157-202.

ROTH-CONGÈS Anne, *Glanum, de l'oppidum salyen à la cité latine*, Centre des monuments nationaux/Éditions du Patrimoine, Paris, 2000.

ROTH-CONGÈS Anne et GROS Pierre, « Le Sanctuaire des Eaux à Nîmes », dans : *La Médecine en Gaule, Villes d'eaux, sanctuaires des eaux* (André PELLETIER éd.), Picard, Paris, 1985, p. 167-192.

ROUSSEL Louis, « Les Figurines en bronze des Champs Marlots à Mâlain », *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, 30, 1976-1977, Dijon, 1978, p. 225-236.

ROUSSEL Louis, « Mâlain, *Mediolanum* », dans : *Les Agglomérations antiques de Côte-d'Or*, éd. par BÉNARD Jacky, MANGIN Michel, GOGUEY René, ROUSSEL Louis, ALUB, 522, Les Belles Lettres, Paris, 1994, p. 63-78.

ROUSSET Paul-Louis, *Les Alpes et leurs Noms de Lieux, 6000 ans d'Histoire? Les appellations d'origine pré-indo-européenne*, chez l'auteur, Meylan, 1988.

ROY-CHEVRIER Joseph, « La déesse *Souconna* à *Cabilonnum* », *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Chalon-sur-Saône*, Sergent, Chalon, 1913, p. 1-82.

RUIZ Jean-Claude (sous la dir. de), *Gallo-romains en Île-de-France*, Association des Conservateurs des Musées d'Île-de-France, s. l., 1984.

SACAZE Julien, *Les Anciens Dieux des Pyrénées, nomenclature et distribution géographique*, Abadie, Saint-Gaudens, 1885.

SACAZE Julien, *Inscriptions antiques de Pyrénées*, Privat, Toulouse, 1892.

SAINÉAN Lazare, *Les Sources indigènes de l'Étymologie française*, De Boccard, Paris ; 1 et 2, 1925 ; 3, 1930.

SAINT-DENIS Eugène de, « Archéologie et philologie aux Sources de la Seine », *RÉL*, 45, 1967, Les Belles Lettres, Paris, 1968, p. 436-456.

SALVIAT François, *Glanum et les Antiques*, « Guides archéologiques de la France », Imprimerie nationale, Paris, 1990.

SANSONETTI Paul-Georges, « L'If et l'Arc », *Connaissance des Religions*, 8, Chaumont, 1993, p. 352-356.

SCHEID John, « Épigraphie et Sanctuaires guérisseurs en Gaule », *MÉFR*, 104, Palais Farnèse, Rome, 1992, p. 25-40.

SCHEID John, « *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré? », dans : *Les Bois sacrés*, Actes du Colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (V^e section), Naples, 23-25 nov. 1989, Centre Jean Bérard, Naples, 1993, p. 13-20.

SCHMIDT Karl Horst, « Die Komposition in gallischen Personennamen », *ZCP*, 26, M. Niemeyer, Tübingen, 1957, p. 33-301.

SCHMIDT Karl Horst, « Keltisches Wortgut im Lateinischen », *Glotta*, 44, 1967, p. 151-174.

SCHÜLE Rose-Claire, « La *Vouivre* en Valais. Matériaux pour l'étude d'un animal fantastique », *Le Monde alpin et rhodanien*, 14, 1982, p. 281-286.

SEBE-BLÉTRY Sylvie, « Le Culte rural des Eaux dans les cités antiques de Nîmes, Béziers et Lodève », Actes du 110e congrès national des Sociétés savantes, Montpellier, 1985, p. 241-253.

SÉBILLOT Paul, *Le Folklore des Eaux, Les Eaux douces*, rééd., Imago, Paris, 1983.

SEGUIN Jean, *Saints guérisseurs, Saints imaginaires, Dévotions populaires..., en Basse-Normandie et Haute-Bretagne*, 3e éd., Guénégaud, Paris, 1978.

SERGENT Bernard, « Les premiers Celtes d'Anatolie », *RÉA*, 90, Annales de l'Université de Bordeaux III, 1988, p. 329-358 [partie 3, « Les Bébrykes », p. 345-350, spécialement sur les ethniques en rapport avec le castor].

SERGENT Bernard, « Les Arbres de Faubouloin », *Bulletin de la SMF*, 157, Beauvais, 1990a, p. 15-18.

SERGENT Bernard, « Les Origines sacrées de Bavay », dans: *Mythologie en Nord, Actes du IVe Congrès international de Mythologie, Lille, août 1989*, SMF, Beauvais, 1990b, p. 247-261.

SERGENT Bernard, « Ethnozoonymes indo-européens », *DHA*, ALUB, 458, 17/2, Les Belles Lettres, Paris, 1991, p. 9-55.

SERGENT Bernard, « Saint Marcel et le Castor », *Bulletin de la SMF*, 164, Beauvais, 1992, p. 5-8.

SERGENT Bernard, « Couples », dans: *Le Fleuve et ses Métamorphoses*, Actes du Colloque international tenu à l'Université Lyon 3, Jean-Moulin, les 13, 14 et 15 mai 1992, éd. par François PIQUET, Didier érudition, Paris, 1993, p. 111-120 [sur le nom des *Mediomatrici*].

SERGENT Bernard, *Les Indo-Européens, Histoire, Langues, Mythes*, Payot, Paris, 1995.

SERGENT Bernard, « Elcmar, Nechtan, Oengus: Qui est qui? », *Ollodagos*, 14, SBÉC, Bruxelles, 2000a, p. 179-277.

SERGENT Bernard, « Les Cuchulainn gaulois, ou plus exactement: Comment les Celtes de l'Antiquité s'identifiaient souvent à un héros dont le reflet médiéval est, en Ulster, Cuchulainn », *Bulletin de liaison desAÉC*, 25, mai-juin 2000b, p. 9-11 et 14-18.

SERGENT Bernard, *Le Livre des dieux, Celtes et Grecs, II*, Payot, Paris, 2004.

SINDOU Raymond, « Pour servir à l'histoire des noms du castor dans la Romania », *RLIR*, 21, Société de Linguistique romane, Strasbourg, 1957, p. 231-248.

SINDOU Raymond, « Noms de lieux et de peuples dérivés d'indo-européen *bhebhr-*, « fiber » », Actes et mémoires du 5e Congrès international de Toponymie et d'Anthroponymie de Salamanque (avril 1955), Filosofia y Letras, XI, 2, Salamanque, 1958a, p. 185-208.

SINDOU Raymond, « Noms de lieux qui rappellent celtique *bebros*, « fiber » », *Actes et Mémoires du 1er Congrès international de Langue et Littérature du Midi de la France*, Palais du Roure, 1957, Avignon, 1958b, p. 303-308.

SION Hubert, *CAG, La Gironde*, AIBL, Paris, 1994.

SJOESTEDT Marie-Louise, *Dieux et Héros des Celtes*, Leroux, P.U.F., Paris, 1940.

SOYER Jacques, « Le temple du dieu gaulois *Rudiobus* à *Cassiciate*: identification de cette localité (Chassis, comm. De Neuvy-en-Sullias, Loiret) », *Bulletin de la Section du Comité des Travaux historiques*, Paris, 1920, p. 1-16 [*Rudiobus*, *Cassiciate* et le cheval sacré].

SOYER Jacques, « Recherches sur l'Origine des Noms de Lieux du département du Loiret », *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, tome 22, n° 231, 1933, p. 114-144; n° 232, 1934, p. 202-237; n° 233, 1935, p. 396-438; n° 234, 1936, p. 508-553.

STERCKX Claude, *Éléments de Cosmogonie celtique*, Faculté de Philosophie et Lettres, Éditions de L'Université, Bruxelles, 1986.

STERCKX Claude, *Les Dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Ollodagos, SBÉC, Bruxelles, 1994a.

STERCKX Claude, « Iverix: un dieu belge méconnu? », *Ollodagos*, 6, SBÉC, Bruxelles, 1994b, p. 255-273.

STERCKX Claude, « Nûtons, Lûtons et dieux celtes », *ZCP*, 46, Niemeyer, Tübingen, 1994c, p. 39-79.

STERCKX Claude, « Diane *Arduenna*: la divine Ardenne », *Ollodagos*, 8, SBÉC, Bruxelles, 1995, p. 49-83.

STERCKX Claude, *Dieux d'eau: Apollons celtes et gaulois*, Ollodagos, SBÉC, Bruxelles, 1996.

STERCKX Claude, *Sangliers père & fils, Rites, dieux et mythes celtes du porc et du sanglier*, Mémoires de la SBÉC, 8, Bruxelles, 1998a.

STERCKX Claude, *Essai de Dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes*, 1, SBÉC, Bruxelles, 1998b.

STERCKX Claude, « La Tonte du mouton », compte rendu de visite du Musée des Celtes à Libramont (Belgique), *Bulletin d'Information de la SBÉC*, n° 98, sept. 1999, p. 44-46.

STERCKX Claude, *Essai de Dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes*, 2, SBÉC, Bruxelles, 2000a.

STERCKX Claude, *Des Dieux et des Oiseaux, réflexions sur l'ornithomorphisme de quelques dieux celtes*, Mémoires de laSBÉC, 12, Bruxelles, 2000b.

STERCKX Claude, *Le Fils parfait et ses frères animaux, Lugus, Pan et les Draupadeya*, Mémoires de la SBÉC, 15, Bruxelles, 2002.

STERCKX Claude, *Taranis, Sucellos et quelques autres, le dieu souverain des Celtes, de la Gaule à l'Irlande*, Mémoires de la SBÉC, 22, 23, 24, Bruxelles, 2005a.

STERCKX Claude, « Taranis dans le folklore piémontais », *Bulletin d'Information de la SBÉC*, 154, janv. 2005b, p. 6.

STRAZZULLA Jérôme, « Un brevet français pour la synthèse du taxol; Cancer: les vertus des ifs au feu des laboratoires », *Le Figaro*, 4-5 fév. 1989.

SUSINI Gian Carlo, « *Orgenus*, nuova divinità celtica, ed una iscrizione burlesca della Cisalpina », dans: *Hommages à Albert Grenier*, éd. par L. RENARD, Latomus, Bruxelles, 1962, vol. 3, p. 1449-1453.

TAMINE Michel, « Toponymie et mythologie en Champagne-Ardenne », *Parlure*, 12-13, 1997-1998, Institut Charles-Bruneau, Centre d'étude du Patrimoine Linguistique et Ethnologique de Champagne-Ardenne, Villers-Semeuse, 1999, p. 27-52.

TAVERDET Gérard, « Les toponymes gaulois en 'NT' », *RIO*, 25, SFO, Paris, 1973, p. 139-146.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de Bourgogne, 1ère partie: La Côte-d'Or*, CRDP, Dijon, 1976.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de Bourgogne, 2ème partie: La Nièvre*, CRDP, Dijon, 1978.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de Bourgogne, 3ème partie: La Saône-et-Loire*, CRDP, Dijon, 1983a.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de Bourgogne, 4ème partie: L'Yonne*, CRDP, Dijon, 1983b.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de la Loire*, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1985a.

TAVERDET Gérard, *Lieux-dits de Saône-et-Loire*, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1985b.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de l'Ain*, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1986a.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de l'Aube*, CRDP, Dijon, 1986b.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux du Jura*, CRDP, Dijon, 1986c.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de la Haute-Marne*, CRDP, Dijon, 1986d.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de la Nièvre*, nouv. éd., CRDP, Dijon, 1987.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de Seine-et-Marne*, CRDP, Dijon, 1989a.

TAVERDET Gérard, *Le français régional parlé en Bourgogne, phonologie*, ABDO, CRDP, Dijon, 1989b.

TAVERDET Gérard, *Microtoponymie de la Bourgogne*, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1989-1993.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux du Doubs*, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1990.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux, Suppléments 4*, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1993.

TAVERDET Gérard, *Noms de Lieux de Bourgogne, Introduction à la Toponymie*, Bonneton, Paris, 1994.

TAVERDET Gérard, *Les Noms des Communes de l'Yonne*, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1996.

TAVERDET Gérard, *Rat vouzeut ou ravouzeut? et autres notes de linguistique*, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1997.

TAVERDET Gérard (trad.), *Floovant, Chanson de geste du XIIe siècle*, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1998.

TAVERDET Gérard, *Les Noms de Lieux de la Côte-d'Or (index étymologique des noms des communes)*, ABELL, Dijon, 2001.

TAVERDET Gérard, « Le gaulois *magos* », *NRO*, 45-46, SFO, Paris, 2005-2006, p. 131-135.

TAVERDET Gérard et NAVETTE-TAVERDET Danièle, *Dictionnaire du français régional de Bourgogne*, Bonneton, Paris, 1991.

THÉVENARD Jean-Jacques, *CAG, La Haute-Marne*, AIBL, Paris, 1996.

THÉVENOT Christian (sous la dir. de), *Bourgogne ancienne*, Terres de Souvenance, Delville, Paris, 1985.

THÉVENOT Émile, « Le Nom de la ville de Beaune », *AB*, 14, Dijon, 1942, p. 302-308.

THÉVENOT Émile, « Les monuments et le culte d'Épona chez les Éduens », *L'Antiquité Classique*, 18, Bruxelles, 1949, p. 385-400.

THÉVENOT Émile, « Un Temple d'Apollon-Bélénus à la source de l'Aigue, à Beaune (Côte-d'Or) ? », *RAE*, 3, Dijon, 1952, p. 245-249.

THÉVENOT Émile, « Le dieu gaulois Cernunnos », *RAE*, 5, Dijon, 1954, p. 183-185.

THÉVENOT Émile, *Sur les Traces des Mars celtiques (entre Loire et Mont-Blanc)*, De Tempel, Bruges, 1955a.

THÉVENOT Émile, « Le Culte de *Belenos* », *RAE*, 6, Dijon, 1955b, p. 171-174.

THÉVENOT Émile, *Divinités et Sanctuaires de la Gaule*, Fayard, Paris, 1968.

THÉVENOT Émile, *Les Voies romaines de la Cité des Éduens*, Latomus, 98, Bruxelles, 1969.

THIBAUD Robert-Jacques, *Dictionnaire de Mythologie et de Symbolique celte*, Dervy, Paris, 1995.

THOMAS Antoine, *Nouveaux Essais de Philologie française*, É. Bouillon, Paris, 1904.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, t. 11/l. XXI, trad. Paul Jal, Les Belles Lettres, Paris, 1988.

TOURNEUR Victor, « L'If et les Éburons », dans: *Mélanges Paul Thomas*, Bruges, 1930, p. 661-664.

TOUSSAINT Maurice, *Répertoire archéologique du Département de Meurthe-et-Moselle (période gallo-romaine)*, Nancy, 1947.

TOUSSAINT Maurice, *Metz à l'époque gallo-romaine*, Annuaire de la Société d'Histoire et d'Archéologie de la Lorraine, 49, Metz, 1948.

TOUSSAINT Maurice, *Répertoire archéologique du Département de la Moselle (période gallo-romaine)*, Société des Sciences de Nancy, Nancy, 1950.

TOUSSAINT Maurice, *Répertoire Archéologique du Département de Seine-et-Marne, (période gallo-romaine et époque franque)*, Picard, Paris, 1953.

TOUTAIN Jules, *Les Cultes païens dans l'Empire romain*, 3, *Les Cultes indigènes nationaux et locaux*, 2e fasc., *Les Cultes de la Gaule romaine*, Leroux, Paris, 1920.

Trésor de la Langue française, voir à IMBS Paul et à QUEMADA Bernard.

TROISGROS Henri, *Borvo et Damona*, Publication de l'Association des Amis du vieux Bourbonne, Bourbonne-les-Bains, 1975.

TROISGROS Henri, *Bourbonne-les-Bains et sa région, Histoire et tourisme*, Dominique Guéniot, Langres, 1994.

TURBIAUX Marcel, « Paris mythologique, Saint Marcel », *Mélanges de Mythologie française offerts à Henri Dontenville*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1980, p. 296-312 [sur saint Marcel et le monstre aquatique].

UTINET Simon (abbé), « Étude sur le culte des eaux, sources et fontaines »: « dans le Châtillonnais et l'Auxois », t. 15, p. 113-126, et t. 16, p. 64-85; dans le Beaunois, t. 17, p. 151-166; dans le Dijonnais, t. 18, p. 187-192, *Bulletin d'Histoire et d'Archéologie religieuse de Dijon*, 1897, 1898, 1899, 1900.

VACHEY Françoise, *Les Noms de Lieux de la Marne*, CRDP, Dijon, 1988.

VADÉ Yves, « Le Système des *Mediolanum* en Gaule », *Archéocivilisation*, Centre d'Études pré- et protohistoriques de l'École Pratique des Hautes Études, 11-13, Paris, 1972-1974, p. 87-109.

VAILLAT Claudius, *Le Culte des Sources dans la Gaule antique*, Ernest Leroux, Paris, 1932.

VALLÉE Eugène et LATOUCHE Robert, *Dictionnaire topographique du Département de la Sarthe*, Paris, 1950-1952.

VALLENTIN Florian, « Les Dieux de la Cité des Allobroges d'après les monuments épigraphiques », *RC*, 4, Paris, 1879-1880, p. 1-36.

VALLENTIN Florian, *Bulletin épigraphique de la Gaule*, Champion, Paris, t. 1, 1881 ; t. 2, 1882 (continué par le *Bulletin épigraphique* de Robert MOWAT).

VAN ANDRINGA William éd., *Archéologie des Sanctuaires en Gaule romaine*, Centre Jean-Palerne, Mémoires, 22, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000.

VAN GENNEP Arnold, *Le Folklore de la Bourgogne (Côte-d'Or), avec une discussion théorique sur le prétendu culte des sources*, Gap, 1934.

VAN GENNEP Arnold, *Le Dauphiné traditionnel*, rééd., Curandera, Voreppe, 2, 1991.

VANNERUS Jules, « Les Origines de Gérouville d'après la toponymie », *Le Pays gaumais, la terre et les hommes*, Éd. du Musée Gaumais, Virton, Belgique, 1947, p. 30-40.

VAUTHEY Max (Dr) et Paul, « Borvo et le panthéon gallo-romain », *Ogam*, 11, Rennes, 1959, p. 455-468.

VAUTHEY Max (Dr) et Paul, « Borvo, Bourbon, Bourbonnais, Essai d'étymologie et de philologie », *Bulletin de la Société d'Émulation du Bourbonnais*, Moulins, 1960, p. 19-26.

VAUTHEY Max (Dr) et Paul, « Les ex-voto anatomiques de la Gaule romaine (Essai sur les maladies et infirmités de nos ancêtres) », *La Médecine en Gaule*, Picard, Paris, 1985, p. 111-117.

VENDRIES Christophe (avec la collaboration de HOMO-LECHNER Catherine), *Le Carnyx et la Lyre, Archéologie musicale en Gaule celtique et romaine*, Besançon-Orléans-Évreux, 1993.

VENDRYES Joseph, « Mélanges italo-celtiques », *MSLP*, 13/6, Paris, 1905, p. 395 [origine du nom de *Bibracte*].

VENDRYES Joseph, « L'Étymologie du gaulois *Dumias* », *RC*, Paris, 1912, p. 463-466.

VENDRYES Joseph, « Chronique », 17, *RC*, 45, Champion, Paris, 1928, p. 387-388 [sur l'origine du nom de l'*ogre*].

VENDRYES Joseph, « Chronique », 13, *RC*, 49, 1932, p. 302-304 [sur la disparition du *s-* initial en celtique, p. 304].

VENDRYES Joseph, « Chronique », *ÉC*, 1, Droz, Paris, 1936, p. 366-367 [sur l'anthroponyme *Vopiscus*, à comparer avec *Vosegos*].

VENDRYES Joseph, « La Religion des Celtes », dans *Les Religions étrusque et romaine, Les Religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves*, P.U.F., Paris, 1948.

VENDRYES Joseph, « Deux nouvelles inscriptions gallo-romaines », *ÉC*, 5, Les Belles Lettres, Paris, 1950-1951, p. 237-247 [sur le théonyme *Sirona*, voir p. 245-246].

VENDRYES Joseph, « Sur l'onomastique fluviale », dans: *Mélanges de linguistique offerts à Albert Dauzat*, Éd. d'Artrey, Paris, 1951, p. 377-383.

VENDRYES Joseph, « Note sur la toponymie celtique », dans: *Recueil de Travaux offert à M. Clovis Brunel*, Société de l'École des Chartes, Paris, 1955, p. 641-650.

VENDRYES Joseph, *LÉIA, lettre A*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1959.

VENDRYES Joseph, *LÉIA, lettres M N O P*, Dublin Institute for advanced Studies et CNRS, Dublin-Paris, 1960.

VENDRYES Joseph, *LÉIA, lettres T U*, par les soins de Édouard Bachellery et Pierre-Yves LAMBERT, Dublin Institute for advanced Studies et CNRS, Dublin-Paris, 1978.

VENDRYES Joseph, *LÉIA, lettre B*, par les soins de Édouard BACHELLERY et Pierre-Yves LAMBERT, Dublin Institute for Advanced Studies et CNRS, Dublin-Paris, 1981.

VENDRYES Joseph, *LÉIA, lettre C*, par les soins de Édouard BACHELLERY et Pierre-Yves LAMBERT, Dublin Institute for Advanced Studies et CNRS, Dublin-Paris, 1987.

VENDRYES Joseph, *LÉIA, lettre D*, par les soins de Pierre-Yves LAMBERT, Dublin Institute for Advanced Studies et CNRS, Dublin-Paris, 1996.

VENDRYES Joseph, *La Religion des Celtes*, rééd., avec préface, notes et compléments bibliographiques de Pierre-Yves Lambert, Coop Breizh, Spézet, 1997.

VERDIER Roger, « Tour d'horizon sur la Cénomanie antique » et « Voyage toponymique en Cénomanie gallo-romaine », dans: *Toponymie-Archéologie*, Colloque tenu au Mans (mai 1980), Actes éd. par Marianne MULON et Jacques CHAURAND, Société Française d'Onomastique, Paris, 1981, p. 176-180 et 181-189.

VERNOU Christian, *CAG, La Charente*, AIBL, Paris, 1993.

VERTET Hugues, « Observations sur Cernunnos », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, De Boccard, Paris, 1985, p. 163-177.

VESLY Léon de, *Les* Fana *ou Petits Temples gallo-romains de la région normande*, J. Lecerf, Rouen, 1909.

VIAL Éric, *Les Noms de Villes et de Villages*, Belin, Paris, 1983.

VIALLANEIX Paul et EHRARD Jean (éd.), *Nos Ancêtres les Gaulois*, Actes du Colloque international de Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 13, 1982.

VILLETTE Guy, « Logron, une juste intuition du président Dontenville », *Mélanges de Mythologie française offerts au Président-Fondateur Henri Dontenville*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1980, p. 322-329 [étymologie du mot *ogre*].

VILLETTE Guy, *Les Noms des Villes et des Villages d'Eure-et-Loir*, CDDP d'Eure-et-Loir, Chartres, 1991.

VILLETTE Guy, « Uzerche », dans : *Hommage à Guy Villette, quelques études toponymiques et historiques de Guy Villette,* présentées par Marianne MULON et Gérard TAVERDET, ABDO, Fontaine-lès-Dijon, 1992, p. 33-58.

VILLOUTREIX Marcel, *Noms de Lieux du Limousin, Introduction à la toponymie*, Bonneton, Paris, 1995.

VILLOUTREIX Marcel, *Les Noms de lieux du Limousin, témoins de l'Histoire d'une région*, Association des Antiquités Historiques du Limousin, TAL, suppl. 6, Limoges, 2002.

VINCENT Auguste, *Toponymie de la France*, Librairie générale, Bruxelles, 1937.

VOGADE François, *Les Fontaines Salées, Vézelay gallo-romain*, Magasin St-Bernard, Vézelay, 1972.

VRIES Jan de, « Note sur la valeur religieuse du nombre trois », *Ogam*, 11/1, Rennes, 1959, p. 305-306.

VRIES Jan de, *La Religion des Celtes*, Payot, Paris, 1977 (rééd. en 1984).

VURPAS Anne-Marie et MICHEL Claude, *Noms de Lieux de la Loire et du Rhône, Introduction à la toponymie*, Bonneton, Paris, 1997.

VURPAS Anne-Marie et MICHEL Claude, *Noms de Lieux de l'Ain*, Bonneton, Paris, 1999.

WAGNER Heinrich, « Indogermanisch-Vorderasiatisch-Mediterranes », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, 75, Göttingen, 1958, p. 58-75.

WALTER Henriette, *Le français dans tous les sens*, Robert Laffont, Paris, 1988.

WALTER Henriette, *L'Aventure des Langues en Occident*, Robert Laffont, Paris, 1994.

WALTER Henriette, *L'Aventure des Mots français venus d'ailleurs*, R. Laffont, Paris, 1997.

WALTER Henriette et WALTER Gérard, *Dictionnaire des Mots d'Origine étrangère*, Larousse, Paris, 1991.

WALTER Philippe, *Canicule, essai de mythologie sur* Yvain *de Chrétien de Troyes*, Sedes, Paris, 1988.

WALTER Philippe, *Arthur, l'Ours et le Roi*, Imago, Paris, 2002.

WARTBURG Walther von, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Klopp, Mohr, Helbing und Lichtenhahn, Zbinden, Bonn, Tübingen, Bâle, depuis 1922, 25 vol. parus : A-B (1, réimpr., 1948), C-Coh (2/1, réimpr., 1949), Coi-Cyt (2/2, 1946), D-F (3, réimpr., 1949), G-H-I (4, 1952), J-L (5, 1950), M-Mep (6/1, 1969), Mer-Mne (6/2, 1967), Mo-Myx (6/3, 1969), N-Pas (7, 1955), Pat-Pix (8, 1958), Pla-Pyx (9, 1959), R (10, 1962), S-Si (11, 1964), Sk-Sy (12, 1966), T-Ti (13/1, 1966), To-Ty (13/2, 1967), U-Z (14, 1961) ; Éléments germaniques (15, 1969 ; 16, 1959 ; 17, 1966) ; Matériaux inconnus ou d'origine incertaine (21, 1965-1969 ; 22/1, 1976, et 22/2, 1973 ; 23, 1967-1970) ; Refonte du tome 1er : A-aorte (24, 1969-1983), Apa-Atrium (25, 1970-1992).

WARTBURG Walther von, *Les Origines des Peuples romans*, P.U.F., Paris, 1941.

WERNER Karl Ferdinand, *Les Origines*, dans : FAVIER Jean (sous la dir. de), *Histoire de France*, 1, Fayard, Paris, 1984.

WHATMOUGH Joshua, « Vermischte Sprachwissenschaftliche Aufsätze », « 1.French *bois* « wood », *Die Sprache*, Vienne, 1949, p. 123-124.

WHATMOUGH Joshua, *The Dialects of ancient Gaul, Prolegomena and records of the Dialects*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970.

WIBLÉ François, « Le Grand Saint-Bernard (*Summus Poeninus*) », dans : *Le Valais avant l'Histoire*, Musées cantonaux, Sion, 1986, p. 216-220 ; et notice sur la « Tablette votive du Grand Saint-Bernard », même réf., p. 334.

WISSOWA Georg, *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart, 1893-1972 (64 vol.), et suppl., 1903-1980 (16 vol.).

WOIMANT Georges-Pierre, *CAG, L'Oise*, AIBL, Paris, 1995.

WOLF Heinz Jürgen, « Die gallische Eiche », *ZCP*, 49-50, Niemeyer, Tübingen, 1997, p. 1013-1032.

WUILLEUMIER Pierre, *Lyon, Métropole des Gaules*, Les Belles Lettres, Paris, 1953.

WUILLEUMIER Pierre, *Inscriptions latines des Trois Gaules*, 17e suppl. à *Gallia*, CNRS, Paris, 1963.

ZWICKER Johann, *Fontes historiae religionis Celticae*, W. de Gruyter, Berlin, 1934.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE 3

INTRODUCTION AU TOME III *LA GAULE DES DIEUX* 5

CHAPITRE I - LES FORCES RÉVÉRÉES 7
1 - Hauteurs sacrées 7
1.1. Massifs et cimes 7
1.1.1. Montagnes des Pyrénées 7
1.1.2. Sommets et cols des Alpes 8
1.1.3. Chaîne des puys du Massif central 10
1.1.4. Massifs de l'Est 13
1.2. Monts et collines 14
2 - Arbres sacralisés 20
2.1. Peuples et établissements du BOIS 22
2.2. Essences sacralisées 23
2.2.1. La force supérieure du CHÊNE 23
2.2.2. L'éternité promise de l'IF 28
2.2.3. Le COUDRIER, le CORMIER, l'ALISIER: la connaissance et la sagesse supérieures 32
2.2.4. Les pommiers de l'Autre Monde 35
2.3. Dieux en relation avec les arbres ? 37
3 - Eaux sacrées: rivières et sources 38
3.1. Les cours d'eau 38
3.1.1. Eaux chargées d'un potentiel sacré 38
• Noms en *Vindo-* (39). • Noms en *Glano-* (41).
3.1.2. Eaux « divines » 43
3.1.3. Eaux « maternelles » 46
3.1.4. Grands patronages divins 47
• Le RHIN (47). • La SEINE (49). • La SAÔNE et la SAGONNE (50). • L'YONNE (52). • Le radical *(s)ic-/(s)ouc-* (53).
3.2. Les sources 54
3.2.1. Suprématie du culte des eaux naissantes 54
3.2.2. Noms sacrés en ic- 55
3.2.3. Sources Mères 59
3.2.4. DEVA et DEVONA 61
3.2.5. Divinités liées au culte de l'eau naissante 68
• Eaux saintes (68). Petites divinités (68). VÉSUNNA (70). SINQUATIS (71). GLANIS et les mères GLANIQUES (72). NÉMAUSUS (74). TÉLO (75).
• Eaux salvatrices et médicinales (78). SÉQUANA (78). SÉGÉTA (79). IVAOS (ou IVAVOS) (80). NÉRIOS (81). LUXOVIOS (84). GRISÉLIQUES (85).

CHAPITRE II - LES ANIMAUX EMBLÉMATIQUES 89
1 - Le castor et le BLAIREAU 89
1.1. Le castor 89
1.2. Le BLAIREAU 94
2 - Le cerf 98

3 - Le CHEVAL ... 102
4 - Les oiseaux ... 107
4.1. Grues ... 108
4.2. ALOUETTES ... 108
4.3. Corbeaux et corneilles ... 110
5 - L'ours ... 113
6 - Le porc et le sanglier ... 118
7 - Le serpent ... 121
8 - Le taureau ... 125

CHAPITRE III - LES DIEUX ... 129
1 - Dieux mineurs et appellations topiques ... 129
1.1. Noms supposés de divinités ... 130
1.2. Noms divins attestés en plusieurs lieux ... 132
1.3. Noms divins attestés en de rares lieux ... 134
1.4. Sens des théonymes topiques ... 135
1.5. Dispersion ou unité des croyances ... 136
2 - Grandes figures divines ... 137
2.1. Divinités masculines ... 138
2.1.1. BÉLÉNOS ... 138
2.1.2. BORVO ... 143
2.1.3. GRANNOS ... 149
2.1.4. LUG ... 155
• De LUG à Mercure (155). • Présence du nom de LUG en Celtie continentale (156). • Le dieu LUG dans nos noms de lieux (157). • Le dieu des hauteurs (159). • Le dieu des forteresses (160). • Le dieu lumineux (161). • Le dieu des centres religieux et des assemblées sacrées (162).
2.2. Figures féminines ... 164
2.2.1. BÉLISAMA ... 164
2.2.2. MATRAE et MATRONAE ... 168
• Témoignages archéologiques et linguistiques sur l'importance des déesses-Mères (168). • Les déesses-Mères et les eaux (169). • Les déesses-Mères protectrices des enfants (171). • Le groupe des déesses-Mères (173). • Les protectrices des petites communautés (173). • Les déesses attentives (174). • Les déesses de la peuplade (175).
2.2.3. SIRONA ... 175
3 - Disparition ou déchéance des anciens dieux ... 180

CHAPITRE IV - LES CULTES ... 185
1 - Les maîtres des cultes ... 185
1.1. Les DRUIDES ... 185
1.2. Les OVATES ... 188
1.3. Les BARDES ... 189
1.4. La disparition des maîtres des cultes ... 193
2 - Les lieux de cultes ... 194
2.1. Les centres sacralisés (**mediolanon*) ... 194
2.2 Les sanctuaires ... 199
2.2.1. Lieux de culte dont l'appellation est liée au site d'implantation ... 199
• Noms de sanctuaires en rapport avec des frontières (199). • Noms de sanctuaires en rapport avec des itinéraires routiers (203). • Noms de lieux en rapport avec des marchés à forte résonance religieuse (204). • Noms de sanctuaires en rapport avec des oppida (207). • Noms de sanctuaires en rapport avec les bois sacrés (209).

2.2.2. Lieux de culte dont l'appellation souligne la sainteté des lieux 212
• Thème *vindo-* (212). • Thème *glano-* (214). • Thème *dev-* (215). • Thème *seno-* (216).
2.2.3. Lieux de culte dont l'appellation provient d'un nom de divinité 216
3 - Les rites sacrés 224
3.1. Pratiques sacrées liées aux eaux et aux bois 225
3.1.1. Eaux sacrées 225
3.1.2. Essences sacrées et plantes magiques 226
3.2. Offrandes aux dieux 229
3.2.1. Offrandes végétales 229
3.2.2. Offrandes animales 230
3.2.3. Offrandes humaines 230
3.3. Banquets rituels 231
3.3.1. Nourritures 231
3.3.2. Boissons 231

CONCLUSION AU TOME III *LA GAULE DES DIEUX* 233

CONCLUSION GÉNÉRALE AUX *NOMS D'ORIGINE GAULOISE* 237
1 - L'importance du substrat 237
2 - L'éclairage de la civilisation gauloise par le substrat 239

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 243

INDEX des mots et noms analysés dans l'étude 269
Noms de peuples gaulois 269
Noms de personnages gaulois 269
Noms de dieux gaulois 270
Noms de régions, pays, communes, hameaux
et lieux-dits de France d'origine gauloise 271
Noms de cours d'eau, de sources, de bois et forêts,
et de hauteurs de France d'origine gauloise 277
Noms de lieux étrangers d'origine celtique 280
Mots français d'origine gauloise 280
Noms de personnes en France issus de thèmes gaulois 282

TABLE DES CARTES ET TABLEAUX 283

TABLE DES MATIÈRES 284